غالي شكري

سلامة موسى
وأزمة الضمير العربي

منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت

الطبعة الأولى ١٩٦٢
الطبعة الثانية ١٩٦٥
الطبعة الثالثة ١٩٧٥
الطبعة الرابعة ١٩٨٣

سلامة موسى

وأزمة الضمير العربي

الإهداء

إلى زوجتي ...

مقدمة الطبعة الثالثة

كأنه لم يمت منذ خمسة عشر عاما ، بل كأنه لا يزال شابا في العشرين ، تخرق افكاره طبلة الأذن وتحدث آراؤه ، ما يشبه الصدمة الكهربية .. حتى انهم يهاجمونه اليوم بالالفاظ نفسها والعبارات عينها التي هاجموه بها في الامس البعيد . كل ما تغير هو الوجوه والاشياء !

هل معنى ذلك ان المجتمع لم يتغير ؟ لو كان الجواب بالايجاب ، لما كنا نستطيع القول بأن سلامه موسى انتصر ! والحقيقة غير ذلك تماما ، فقد انتصرت أفكار سلامه موسى ورؤاه التي عاش مناضلا من اجلها اكثر من نصف قرن، انتصرت حتى لاصبحت من البديهيات الفكرية والسياسية والاجتماعية في حياتنا ، سواء اقتنع بها البعض او لم يقتنع ، سواء اخذت طريقها الى التطبيق او لم تأخذ . بل ان بعض افكار سلامه موسى اصبحت مع الزمن اكثر شهرة منه ، فقطاعات عريضة من الاجيال الجديدة لا تعرف انه كان احد الرجال الذين استشهدوا من اجل ما يتصورونه بديهيا في عصرهم .

وهكذا انتصر سلامه موسى ، في مختلف الانتفاضات الحضارية التي حققناها والتي لم نحققها وان كنا نعاني الاهوال من اجل تحقيقها . لم يعد العلم والتصنيع وحرية المراة والاشتراكية والديموقراطية والادب الملتزم بأهداف المجتمع من المحرمات الفكرية علينا . بل اصبح جزء كبير منها واقعا ماديا ملموسا في متناول اليد . والجزء الآخر – خاصة فيما يتعلق بالاشتراكية والديموقراطية – أصبح كفاحا ثوريا يستقطب جماهيرنا وتنظيماتها الطليعية .

لماذا اذن يبدو الامر للوهلة الاولى ، وكأن المجتمع لم يتغير ؟ لان الرجعية التي كان يناضلها سلامه موسى طيلة السنوات الخمسين التي عاشها كاتبا ومفكرا ، لم تمت بعد . وانما هي قد غيرت شبابها وألوانها الاقتصادية والاجتماعية ، ولكنها تجد في تراث أسلافها من الرجعيات القديمة زادا لا ينضب . وهي الان اكثر ضراوة من اي وقت مضى لانها تحيا بكل ذرات دمها مرحلة الغروب . انها اكثر ضراوة لان

افكارها تتناقض يوميا وفي كل لحظة تناقضا حادا مع الواقع من حولها ، مع العصر وتحدياته . انها مهددة بالموت اختناقا ، بفاعلية التطور الاجتماعي الذي جرى ، ولصعوبة العودة الى الوراء ، ولأن الفكر الجديد يطاردها في كل مكان .

من هنا كان عداؤها ــ لحد التحريم ــ لسلامة موسى وافكاره . ومن هنا ايضا كان الوجه الآخر للعملة ، وهو ان كتابات سلامة موسى ومؤلفاته تلقى رواجا بعد وفاته اكثر مما كانت عليه في حياته . اننا نعيش احدى مراحل «الردة» ، فالتاريخ لا يمضي بنا في خط مستقيم . ولكنها ردة مؤقتة لا تعني ابدا احتمال العودة الى الوراء . والرجعية نفسها تعرف هذا جيدا ، لهذا تبذل اقصى ما تستطيع لايقاف عجلة التقدم ، ولو لبضع ثوان حتى تسترد انفاسها المقطوعة اللاهثة خلف السراب . وهي في محاولتها اليائسة هذه تستغل في حربها ابشع الاسلحة واحقرها في وقت واحد ، لانها تدرك انها في معركتها الاخيرة ، وفي اسوأ لحظات الاحتضار .

ومن هنا لا يبقى سلامة موسى في ثقافتنا المعاصرة ، مجرد قيمة تاريخية رائدة ، وانما يبقى ــ بعد موته ــ اكثر حياة من بعض الاحياء .

وربما كان سلامه موسى في حياته مفكرا للمثقفين ، رغم شعبية اسلوبه وشعبية أفكاره . والمثقفون اليوم يستطيعون الرجوع مباشرة الى مصادره الرئيسية دون الحاجة الى وسيط . ولكن سلامه موسى لم يكن مجرد وسيط بين الافكار الجديدة والواقع المتخلف . يبقى منه ــ الان وغدا وبعد غد ــ الرجل والمنهج . ان سيرة حياته وأسلوبه في التفكير ، سيظلان أمدا طويلا منارة هادية لمثقفينا الذين ينشدون تغيير مجتمعهم .

وسلامه موسى ــ بعد موته ــ أصبح مفكرا للشعب ، لا للنخبة وحدها .. لان أسلوبه المذهل في التعبير عن اكثر الافكار تعقيدا ، أسلوبه البسيط المشحون بالقدرة على الايحاء والتغيير ، أسلوبه السابق لعصره الذي كان غارقا في الزخارف اللفظية والبهارج الشكلية ، أسلوبه المكتشف المنير النافذ الى العقل والقلب . هذا الاسلوب يصل الى أعرض قطاعات الجماهير القارئة . وهو السر الحقيقي الكامن في تعاظم عدد قراءه بعد وفاته . بهذا المعنى تصبح كتابات سلامه موسى من المؤلفات الكلاسيكية التي تظل الحاجة اليها قائمة ، حتى بعد تحقيق غالبية ما جاء فيها ، لتربية الاجيال تلو الاجيال . انه نموذج نادر في ثقافتنا ، للكاتب الذي لا يموت بموته ، بل يزداد حياة .

وليس من الغريب ان يكون كتابي عنه ، وهو اول مؤلفاتي ، اكثر دراساتي رواجا . ذلك ان الموقف من سلامه موسى ــ في التحليل والتقييم ــ هو موقف من حركة الثورة في التقدم والانتكاس على السواء وما اكثر حاجتنا الى فهم سلامه موسى وادراك رسالته الفكرية والوعي بدوره في اوقات المحن والازمات .

غالي شكري

بيروت ــ ٢٧ آب ــ اغسطس ١٩٧٣

مدخـــل

-١-

منذ عشر سنوات تماما ★ كانت تجربتي في التعبير تجتاز اول امتحان لها امام القراء حين جرؤت على ارسال احدى مقالاتي الى احدى المجلات الاقليمية . وعندما ظهر مقالي الاول منشورا على الصفحات تحت عنوان «اين رجال الفكر ؟» احسست بضيق شديد ، لانني ظننت يومئذ انني اصارح الناس ، القراء منهم على الاقل ، بما ينبغي ان يظل بين الضلوع . فقد كنت غارقا في تلك الفترة بين عديد من الاهتمامات ، منها ما يتصل بالعلم والادب والثقافة مباشرة ، ومنها ما اتصل بلقمة العيش وان اصطنع بينه وبين المعرفة همزة وصل . وكنت بذلك اعيش في فوضى فكرية تغذوها ظروف جيلنا بكثير من الوقود . هذا الجيل الذي استنشق بخار الحرب الثانية قبل ان تنشب بخمس سنوات تقريبا ، فجاء نبتا غريبا لارهاصات الحرب ، بل وسنوات الحرب نفسها ، بل اكثر من ذلك قد امتص وجدانه كل تعاسات ما بين الحربين .

واذا كانت الاجيال الاوروبية التي ولدت معنا ، واجهت مصيرها وقضايا وجودها في شجاعة وجراة اتسمت بلون المأساة ، فانه كتب علينا نحن ابناء الشرق العربي ، ان نعيش مأساتنا في صمت خلف جدران التخلف الحضاري المدمر والتقاليد غير الديمقراطية في اسلوب الحكم . ومن هنا اتسمت ثقافتنا قبل العشر السنوات الاخيرة بالتخبط والعشوائية .

ولست اذكر اية صدفة تلك التي رافقت عيني في مكتبة احد الاصدقاء حين عثرت في زاوية من زواياها على كتاب «تربية سلامة موسى» بعد مضي ثلاثة اشهر على حركة ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢ ، اي في نفس الوقت الذي فيه تساءلت صراحة :

★ اي منذ عام ١٩٥٢ .

اين رجال الفكر ؟ احسسنا نحن ابناء هذا الجيل ان انفجارا حقيقيا في مختلف ارجاء حياتنا قد حدث ... ولكننا كنا نفتش عبثا عن تفسير لما يحدث ، فلا نجد حلا سوى الصمت او الكلام القليل الذي يومىء بشيء ويخفي اشياء ، او الكلام الكثير الذي لا يقول اي شيء .

وانا لست ممن يميلون الى القول بأن كتابا ما يمكن ان يكون نقطة التحول في تاريخ فرد من الافراد .. وانما كان «تربية سلامة موسى» بمثابة الاجابة الشافية الاولى التي تلقيتها في بداية حياتي الفكرية . واقول الشافية بمعنى انها صادفت في نفسي قبولا ، لا انها كانت مطمئنة على نحو من الانحاء . فقد احسست بالمؤلف يجمع مبعثرات ذهني ووجداني ، ويصوغها في قوالب محددة ، لست اشك الان في قيمتها التاريخية ، ولكنها كقضايا فكرية تمتلك نواصي قيم اخرى .

ومن اولى هذه القيم ان المأساة الاجتماعية للانسان تختلف كثيرا من اوروبا الى افريقيا ، ولهذا تختلف نوعية الثورة في اي بلد اوروبي عن مثيلتها في اي بلد افريقي .. والاختلاف ينشأ عادة في التفاصيل ، بين القارة القاهرة والقارة المقهورة . على ان المأساة الاجتماعية ليست بالمأساة الوحيدة للبشر ، وانما هناك مأساة وجودهم نفسه . واذا كانت المأساة الاولى تحل بالنضال الثوري ، فان المأساة الاخرى تحل بالتساؤل المستمر .

وكانت القيمة الكبرى لكتاب سلامة موسى في تكويني ، من هذه النقطة : التساؤل المستمر . كانت هذه «الرؤية» اول ما رأيت من أدب سلامة موسى وفكره الذي انقذني من وهاد الحيرة ، ليقذف بي الى حيرة اشد واعنف .. فلم تصبح العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية امنيات خافقة بين الضلوع اقرب الى هواجس الاحلام ، وانما أصبحت كفاحا نعانيه ، ونتجاوز به الحدود الضيقة المتوارثة، أصبح النضال الثوري في معناه الحقيقي الرحب ، قوة ضخمة هائلة لا تقتصر على العمل السياسي ، بل تنتقل الى مدرجات المعهد وأندية الرياضة وصفحات الادب ومعامل العلم ، بل ان ذلك كله ليس الا محاولة من الانسان ، من خلال مصيره الجزئي الموقوت ، لاكتشاف مجاهل مصيره الابدي الاكبر ، مصير وجوده في هذا الكون .

وهذه هي القيمة الحقيقية لحياة سلامة موسى وفكره في وجودنا ، فقد كان المعلم الاول الذي اهدانا منهج الانطلاق اللانهائي ، الذي علمنا ان «التقولب» يعني الموت ، مهما كان القالب «علميا» . بل ان العلم في مدلوله الشامل العميق لا يؤدي الى القولبة مطلقا ، لانه ضد الجمود ، ضد اغتيال الرؤية الانسانية اللامتناهية المعرفة والتنبؤ .

ولم يؤد هذا بنا الى اللاانتماء ، وان ادى بنا الى الرفض ! الرفض الايجابي البنّاء . فالقائلون «لا» على مر التاريخ هم بناة التاريخ . ورجال الفكر هم البناة الاول لهذا التاريخ . على ان تكون «لا» هذه ايجابية وبنّاءة ، وليست داعية الى اليأس والهزيمة . وهذا هو الفرق الحاسم بين المتعرد الاوروبي والثوري في

الشرق . ان ثورة شرقنا لا تتم على انقاض حضارة مادية شامخة ، حضــــارة بورجوازية مغلقة يصل طريقها المسدود بالجنس البشري الى هاوية الانتحار . ان ثورتنا تتم في ظروف مغايرة ، تجاوزتها اوروبا واميركا وبقية البلاد المتحضرة منذ بعيد ، تلك هي ظروف التخلف الحضاري . وقيمة سلامة العظمى في تاريخنا انه كان رائد الكفاح ضد التخلف ، بل جعل من هذا الكفاح منهجا لحياة الانسان فـي بلادنــا .

وعندئذ نستطيع ان نفهم ثورته وتمرده ورفضه وقولته «لا» على نحو مختلف لفهم معاصريه ، او معاصري جيله بمعنى ادق . فليس تمرده على القوالب القديمة في اللغة او الادب او الفلسفة ، وليست ثورته على الانظمة الرجعية في المجتمع والسياسة والاقتصاد ، وليس رفضه للانحناء امام السلطات الباطشة بالشعب، وقوله «لا» في وجه الطغيان .. ليس كل ذلك الا لان منهجه الشامل لنظرته الى الحياة هو منهج الانطلاق اللانهائي من التخلف ، من رواسب القرون ، من القوالب، ايا كان نوعها ، حتى اننا لا نستطيع ان نصوغ أفكار سلامة موسى في بناء منطقي متناسق ، لانه كان دائب التطور ، يتجاوز نفسه بصفة دائمة . ومخطىء اذن من يناقش احدى مراحل سلامة دون ربطها ببقية المراحل ، ومخطىء من يرى أفكاره او يتعرف عليها بنظرة وحيدة الجانب .

فهذا الخطأ في فهم سلامة موسى هو الذي يجند كثيرا من ادبائنا في خدمة المخطط الرجعي القديم ، للنيل من تراثنا في احدى شخصياته العظيمة كسلامة موسى . وانا لا التفت لحظة الى كتابات التافهين من المرتزقة الذين هم ليسوا الا جنودا مجهولين خلف واجهات تستمد بريقها من القديم وهـــو يلفظ انفاسه . ولكني ارثي كثيرا لقلة قليلة من اساتذة جامعاتنا عندما يمسكون المعاول بغير قصد ليحطموا ما لا قبَل لهم بتحطيمه ، لانه اصبح والتاريخ شيئا واحدا يقاوم الزمن.. فكم بأولئك المضلَّلين — على احسن الفروض — عندما يقول احدهم هو الدكتور محمد حسين ، في كتابه «الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر» ان سلامة موسى كان داعية للاستعمار ! او الدكتور بدوي طبانه في كتابه «البيان العربي» الـذي يطالب تلاميذه بكلية دار العلوم ان يحفظوا عن ظهر قلب ان سلامة موسى كان اداة تحطيم للغة العربية ... والا سقطوا في الامتحان !

لو اننا أضفنا هذه المحاولات المجرمة بحق تراثنا العربي كله ، لا بحق سلامة كفرد ، لو أضفناها الى التجاهل المزري من جانب المجلس الاعلى للآداب والفنون وجمعية الادباء ، لتراث سلامة موسى .. لايقنا على الفور ان هذه الجهات لا تمثل وجها شرعيا لثورتنا ! ولايقنا على الفور ان ثمة هوة عميقة بين القيادة الثوريـــة لبلادنا وبين من يعتلون القيادة الفكرية فيها .

ولقد كان شيئا طبيعيا في الماضي ان ترتكب الجرائم ضد تراثنا وتاريخنــا الادبي ، فيعيش سلامة موسى عمره شهيدا للوضع السيىء .. اما الان وقـــد اصبحت الاشتراكية شعارا للمجتمع . فاننا جميعا مطالبون اليوم ، اكثر من اي

وقت مضى . بحراســـــة تراثنا من الفكـــر الاشتراكي ، الذي يكوّن فــــي مجموعه اضافة رائعة الى الفكـــر التقدمي في العالـــم كله . وليس اولـــى بتقديرنا مـــن رائد الفكر الاشتراكي الـــذي حورب بلا هوادة فــــي ظل الاقطاع والملكية والاستعمار . وتنتظر ذكراه ان نقيم له التماثيل في قلوبنا وعقولنا، بأن نحرص اشد الحرص على ايقاف حركة التزييف المثيرة لضحك العالم . والتي تنبع ــ للاسف الشديد ــ من أقدس معابد العلم في بلادنا .

-٢-

ويبدو ان تأثير سلامة موسى في جيلنا اقوى من تأثيره في الجيل المعاصر له، فقد اكتفى جيله بالقول انه «كان رائدا متقدما» على حد تعبير العقاد . او انـــه «يخوض غمار الافكار الصعبة ولا يقتنع باليسير الهين» على حد تعبير طه حسين . اما الجيل التالي لهؤلاء الرواد . فقد اناب عنه الفنان نجيب محفوظ في تصوير الاثر العميق الذي تغيرت به اوزان جيل كامل . ونجيب محفوظ هو الاديب الذي عرف سلامة عن قرب منذ كان طالبا بكلية الآداب قسم الفلسفة . ويذكر سلامة فـــي احاديثه الخاصة . انه كان المشترك الاول في المجلة الجديدة . ثم اصبح احـــد المشتركين في تحريرها . وقد احتضن سلامة الاديب او الفيلسوف الصغير وقتئذ، اذ ان نجيبا كان متخصصا ذلك الحين في الكتابات الفلسفية . ثم نقل كتابا الى العربية عن مصر القديمة ، نشره سلامة موسى ، بعد مراجعته ، ثم اصدر له بعد ذلك . اولى رواياته التي تتخذ من التاريخ الفرعوني خامة لها . وظلت العلاقة بين الكاتب الصغير والمفكر الكبير ؛ حتى اصبح الصغـــير كبيرا ، واصبح المفكر الكبير تراثـا .

وكان نجيب محفوظ وفيا لاستاذه ايما وفاء ، حين صوّر في السكريـــة ــ الجزء الاخير من الثلاثية ــنقطة التحول التاريخية التي احدثها سلامة موسى في جيل بأكمله .. ولم يطرأ تغيير يذكر على شخصية سلامة الروائية ــ والتي دعاها الفنان في القصة عدلي كريم ــ حتى ان الاسم الفني لا يخفي شيئا على الاطلاق من معالم الشخصية الحقيقية . وانا لا اذهب ما ذهب اليه الاستاذ توفيق حنا فـي مقاله «عدلي كريم = سلامة موسى» من ان شخصية احمد ابراهيم شوكت تحمل التعبير عن شخصية نجيب محفوظ التقدمية الاشتراكية (راجع مجلة «العالـــم العربي» القاهرية . عدد سبتمبر سنة ١٩٥٨) . وبالرغم من ان النقد الادبي لا يجيز لنفسه المطابقة بين احدى شخصيات المؤلف وذات المؤلف ، فانني ابيح لنفسي القول بأن شخصية كمال عبد الجواد هي التي تقترب في الكثير من ملامح نجيب محفوظ .

وهنا تجيء القضية . او يثور السؤال : كيف سلك نجيب محفوظ في التعبير الفني عن اللقاء بينه وبين سلامة موسى ؟ ان الفنان لا ينقل الينا هـذا اللقاء بين كمال وعدلي كريم .. وانما يقدمه لنا عبر العلاقة الوطيدة بين احمد شوكت ــ ابن

شقيقة كمال ــ وعدلي كريم صاحب مجلة «الانسان الجديد» .

وينبغي منذ البداية ان لا نفرق بين صاحب «الفجر الجديد» التي كان يكتب فيها كمال من حين لآخر ، وبين صاحب «الانسان الجديد» التـــي بدا يعمل فيها احمد شوكت . . . ذلك ان الفنان يومىء لنا بأن سلامة موسى الذي يكافح من اجل الفجر والانسان ، لم يقتصر تأثيره على جيل كمال بل امتد هذا التأثير الى الجيل التالي . . اكثر من ذلك انه يقدم لنا اللقاء بين احمد شوكت وعدلي كريم ، تأكيدا فنيا على ان تأثير سلامة في جيل أحمد شوكت كان اعظم ثورية وأبعد تقدما .

وفي السكرية تحت رقم ١٣ ، «تقدم أحمد من مكتب كدست فوقـــه الكتب والاوراق لاستقباله . ثم جلس بعد ان جلس الرجل . . واذن له فـــي الجلوس . شعر بالارتياح والزهو ، وهو يرنو الى الاستاذ الكبير الذي تلقى عنه النور والعرفان في الاعوام الثلاثة الماضية سواء عن مؤلفاته او مجلته ، فراح يملأ عينيه مـــــن الوجه الشاحب الذي وخط الشيب شعره وعلاه الكبر فلم يبـــق له من امارات الفتوة الا عينان عميقتان تشعان بريقا نافذا . . هذا استاذه او ابوه الروحي كمـا يدعوه وانه الان في حجرة الوحي التي لا جدران لها ، ولكن رفوفا من الكتب تمتد عاليا حتى السقف . قال الاستاذ بلهجة المتسائل :

ــ اهلا وسهلا .

فقال احمد بلباقة :

ــ جئت لاسدد الاشتراك .

ولما اطمأن الى الاثر الطيب الذي احدثه قوله ، استدرك قائلا :

ــ واسأل عن مصير مقالة ارسلتها الى المجلة منذ اسبوعين .

فابتسم الاستاذ عدلي وهو يتساءل :

ــ اسم حضرتك ؟

ــ احمد ابراهيم شوكت .

فارتسمت على جبين الاستاذ تقطيبة التذكر ثم قال :

ــ اني اذكرك . انت اول مشترك في مجلتي . . وجئتني بثلاثة مشتركين هه! اني اذكر اسم شوكت واظنني ارسلت لك خطاب شكر باسم المجلة .

فقال احمد في ارتياح ممتنا لهذا التذكر الجميل :

ــ جاءني كتاب من حضرتك ، اعتبرتني فيه صديق المجلة الاول .

ــ هذا حق . . ان مجلة «الانسان الجديد» مجلة مبدا . . ولا بد لها مـــن اصدقاء مؤمنين كي تشق طريقها في زحمة مجلات الصور والنكت والاحتكار . . . فانت صديق المجلة . . . اهلا وسهلا . . ولكنك لم تشرفنا من قبل .

ــ كلا . . اني لم آخذ البكالوريا الا في هذا الشهر !

فضحك الاستاذ عدلي كريم قائلا :

ــ انت فاهم ان المجلة لا يزورها الا الحاصل على البكالوريا ؟

فابتسم احمد في ارتباك وقال :

ــ كلا طبعا . . اعني اني كنت صغيرا .

فقال الاستاذ جادا :

ـ لا يليق بقارىء «الانسان الجديد» ان يحسب العمر بالسنين .. في بلادنا شيوخ قد جاوزوا الستين ولكنهم ما زالوا شبابا بعقولهم .. وفيها شبان في ربيع العمر ، ولكنهم معمرون ـ منذ الف عام او اكثر ـ بعقولهم .. وهذا هو داء الشرق (ثم بلهجة أرق) .. وهل ارسلت الينا مقالات من قبل ؟

ـ ثلاث مقالات .. كان مصيرها الاهمال ، ثم مقالة اخيرة كنت اطمع في نشرها .

ـ عن ماذا ؟ لا تؤاخذني .. فاني اتلقى عشرات المقالات يوميا .

ـ عن راي لوبون في التعليم .. وتعليقي عليه .

ـ على اي حال ستبحث عنها في السكرتارية .. الحجرة المجاورة لحجرتي.. وتعلم بمصيرها .

وهمّ احمد بالقيام ولكن الاستاذ عدلي كريم اشار اليه بالاستمرار في الجلوس وهو يقول :

ـ المجلة اليوم في شبه اجازة . ارجو ان تمكث معي قليلا لنتحدث .

فتمتم احمد بارتياح عميق :

ـ بكل سرور يا افندم .

ـ قلت انك اخذت البكالوريا هذا العام .. كم سنك ؟

ـ ستة عشر عاما .

ـ سن مبكرة .. حسنا .. هل المجلة منتشرة في المدارس الثانوية ؟

ـ كلا .. للاسف .

ـ اعلم هذا .. اكثرية قرائنا في الجامعة . القراءة في مصر ملهاة رخيصة ولن تتطور حتى نؤمن بأن القراءة ضرورة حيوية .

ثم بعد قليل من الصمت :

ـ نريد مرحلة جديدة من التطور .. نريد مدرسة اجتماعية ... لان الاستقلال ليس بالغاية الاخيرة .. ولكنه الوسيلة لنيل حقوق الشعب الدستورية والاقتصادية والانسانية .

ثم قال اخيرا :

ـ ان الرجعية داء مستوطن في الشرق كالكوليرا والتيفوئيد فينبغي استئصاله!

فقال احمد متحمسا :

ـ ان جماعة «الانسان الجديد» تؤمن بهذا كل الايمان ..

فهز الرجل راسه الكبير في اسف وهو يقول :

ـ ولذلك فالمجلة هدف الرجعيين من كافة النحل .. انهم يرمونني بافساد الشباب .

ـ كما اتهموا سقراط من قبل .

وابتسم الاستاذ عدلي كريم في ارتياح واضاف :

– وما وجهتك ؟ اعني اية كلية تقصد ؟
– الآداب .
فاعتدل الاستاذ في جلسته ، وقال :
– الادب وسيلة من وسائل التحرير الكبرى ، ولكنه قد يكون وسيلة للرجعية، فاعرف سبيلك ! ومهما يكن من امر – ولا تدهش ان يصارحك بهذا الراي رجل معدود من الادباء – فالعلم اساس الحياة الحديثة .. ينبغي ان ندرس العلوم ، وان نتشبع بالعقلية العلمية .. الجاهل بالعلم ليس من سكان القرن العشرين ولو كان عبقريا .. وعلى الادباء ان ينالوا حظهم منه .. لم يعد العلم وقفا على العلماء .. اجل . لهؤلاء التضلع والتعمق والبحث والكشف .. ولكن على كل مثقف ان يضيء نفسه بنوره ، بأسلوبه .. ينبغي ان يحل العلم محل الكهانة والدين في العالم القديم ..
فقال احمد مؤمنا على قول استاذه :
– ولذلك كانت رسالة «الانسان الجديد» هي تطوير المجتمع على اساس علمي.
فقال عدلي كريم باهتمام :
– أجل .. على كل منا ان يقوم بواجبه ولو وجد نفسه وحيدا في الميدان» .

***

وهكذا استطاع نجيب محفوظ في عملاقية فذة ان يخلد ذلك اللقاء التاريخي بين اخطر جيلين في حياتنا الفكرية المعاصرة ، والفنان لم يعتمد في تصويره سلامة موسى على المظهر الخارجي ، الا بالقدر الذي يتيح للقارىء ان يتعرف على مفتاح هذه الشخصية ، وبعدئذ يولي نجيب عنايته الكبرى لرسم البناء الفكري لشخصية سلامة موسى . وهو ذلك البناء السامق الذي ارتفع الى سماء حياتنا الثقافية ، يستلهم احلام شعبنا في صياغة مستقبله على عمد راسخة من العلم والحرية والاسس الاشتراكية للمجتمع .

ولعل محاولة نجيب محفوظ في الادب العربي محاولة رائدة في تخليد احدى نقاط التحول التاريخية في ثقافتنا ، من خلال المفكر الذي كان اصدق تعبير واخلصه عن تلك المرحلة .

والعلاقة بين جيل سلامة موسى ، وجيل نجيب محفوظ ، تؤرخ لأزمة الضمير العربي في مصر تاريخا ممتازا ، حيث كان التخلف الحضاري الشديد والتقاليد غير الديمقراطية في اسلوب الحكم ، تصنع لحياتنا اطارا مأساويا يثقل وجداننا بحزن عميق .

على ان التفاؤل الذي يسود اللوحة الكبرى التي صوّرها نجيب محفوظ لهذه العلاقة بين جيله وسلامة موسى ، ينبع من صميم المنهج الذي فرضه ذلك الرائد

على فكرنا الحديث . المنهج القائم على دعامات قويـــة من الايمان بالانسان وغده المشرق .

ولقد طالع سلامة موسى تلك الصفحات التي سجّل فيها نجيب محفوظ تأثير استاذه في حياته الفكرية ، وحياة جيله كله ، وكان تعليقه ، ان الصدق الفني هو السمة البارزة في هذا النص الادبي المتاز . والصدق الفني يختلف عن الصدق الفوتوغرافي في كونه عميق التأثير في وجدان البشر ، قابلا للبقاء اطول فترة من الزمـــن .

-٣-

وقد افاد جيلنا كثيرا من الاشكال التعبيرية السابقة عليه في التعرف علـــى تراث سلامة . وكان حظنا كريما للغاية ان ولدت تجربتنا في التعبير مع تفجـــر ثورتنا الوطنية على النطاق المحلي . واحتدام الثورة العالمية والازمة العنيفة التـــي تجتاح الانظمة الرجعية المختلفة والكيان الاستعماري للراسمالية الدولية . ففي ظل هذه الظروف مجتمعة ولدت اقلامنا وافكارنا .. ومن ثم كان طبيعيا ان نلتقي مع سلامة موسى في كثير من النقاط . ولئن كنت قد هبطت على انتاجه في وقت مبكر، فان الصدفة في يقيني لا دخل لها في ذلك . اذ بغير ان اقرا «تربية سلامة موسى» اعتقد انني كنت سالتقي بهذا المفكر بصورة او بأخرى .. لانه كـان المفكر المصري الوحيد . الذي يمكن ان ندعوه بمفكر العصر . فقد كنا نتمزق ــ نحن ابناء الجيل الجديد ــ بين القيم المهترئة التي تشيع في حياتنا الثقافية . وبين احدث مـــا ينجزه العقل الاوروبي من معجزات فكرية . وجاء سلامة موسى ليزيد من مرارة هذا التمزق وحدّته ، ولكن في مستوى آخر يحيل تمزقاتنا الى قيم نابضة بالوعي. فلم تمض اربع سنوات على لقائي الاول مع كتابات سلامة موسى عام ١٩٥٢ حتى وجدتني عام ١٩٥٦ اعبر عن هذا اللقاء في دراسة نقدية شاملة لانتاجه الفكري في مختلف مجالات المعرفة .

وليس من شك ان المسافة الزمنية بيننا وبين جيل سلامة اولا والجيل التالي له ثانيا ، انعكست في مسافة موضوعية بين اهتماماتنا واهتماماتهم . جعلت من لقائنا مع رائد الفكر العلمي لقاء خاصا متميزا . فقد كان يعنينـــا في المقام الاول المصادر الثقافية لسلامة موسى ، تلك الينابيع الضخمة التي تفجرت في شرايين فكره . وانتجت لنا هذا التراث الرائع . لذلك اتجهت دراستي التي انتهيت منها في منتصف عام ١٩٥٨ نحو «النقد» لا الصورة الادبية (١) ، اي انني آثرت «الدراسة

---

١ ــ الى هنا تنتهي مذيلة الطبعة الاولى (عام ١٩٦٢) وتبدأ مقدمة الطبعة الثانية (١٩٦٥) .

الفكرية» على اللوحة الفنية .. من هنا سيفتقد القارىء لهذا الكتاب الملامح الشخصية المفردة للجانب الانساني في حياة سلامة موسى . لا لشيء الا لان هذا القارىء يفتقد منذ البداية الدراسات الفكرية لاهم التيارات والقيم التي سادت حياتنا خلال نصف القرن الاخير . فقد ظلت «ترجمة الحياة» او السيرة هي الوسيلة الاساسية في تقديم اعلام الفكر العربي الحديث والقديم ، دون التقييم العلمي الدقيق . بالاضافة الى ان الترجمة الذاتية لاي مفكر كان ، مبررة دائما بأن قصة كل انسان تستحق ان تروى . اما الدراسة الفكرية التي تستهدف التقييم اساسا علميا للبحث ، فانها تكاد تكون مجهولة في بلادنا ، بالرغم من ذيوعها في العالم الغربي ذيوعا كبيرا ، هذا الى ان التقييم الفكري لن يكون مبررا بأية حال الا اذا كان التيار او المفكر موضوع البحث يمثل احدى علامات الطريق الحضاري الطويل في تاريخنا .

معنى ذلك انني لم اشأ ان اكتب سيرة شخصية لسلامة موسى ، وربما كان السبب الجوهري هو ان هذا الرائد قد كفانا بكتابه العظيم «تربية سلامة موسى» عناء اية محاولة اخرى لترجمة حياته . ومن ناحية اخرى رأيت ان المرحلة التاريخية الهامة التي نجتازها الان ، بحاجة ماسة الى «علامات الطريق» من خلال التقييم الموضوعي لاهم القيم الفكرية التي سادت حياتنا منذ بوادر عصر النهضة الحديثة في اوائل القرن العشرين الى الان . ولما كان سلامة موسى يمثل فيما ارى احدى هذه القيم الجديرة بالدراسة والتأمل وامعان الفكر ، فقد لجأت الى دراسته بدلا من التاريخ لحياته . ذلك لاننا لسنا في مرحلة انتقال جزئية من مرحلة اجتماعية متخلفة الى مرحلة اجتماعية متقدمة ، وانما نحن نجتاز مرحلة حضارية كاملة تستوجب منا التوقف عند كافة علامات الطريق التي قطعناها حتى نستشرف برؤية واضحة معالم الطريق الذي نتأهب للسير فيه .

ولما كنا في المستوى الاجتماعي المحض نتجاوز اعتاب المجتمع الاقطاعي المستعمر الى اعتاب المجتمع الوطني المستقل ، فان سلامه موسى يبرز هنا مرة اخرى كخطوة باهرة في تاريخ فكرنا الديموقراطي والتقدمي . فلقد ظل المفكر والداعية للاشتراكية فترة حاسمة في حياتنا قاربت على النصف قرن .

غير انني اود ان اشير الى ان غياب الارض الفكرية من تحت اقدام الباحث المصري ، هي التي باعدت بيننا وبين الدراسات الفكرية امدا من الزمن . ولست اقول انه من العسير ان تمد يدك الى ارفف المكتبة العربية لتتناول مرجعا في تاريخ الفكر المصري او العربي ، وانما اقول بصراحة كاملة ان المكتبة العربية تخلو من هذا اللون من الدراسات خلوا تاما . فاذا جئت لادرس واحدا من هؤلاء الرواد كسلامة موسى او العقاد او طه حسين لن اجد ما ارتكز اليه من دعامات استطيع ان اقيم عليها بنائي الجديد ، اذا كان ثمة جديد استطيع اضافته . فليست لدينا الى الان خريطة فكرية واضحة ترسم خطا بيانيا للحركة الفكرية المصرية خلال الخمسين عاما الماضية ، بحيث انني اتمكن من الاستنارة بها في تحديد موقع هذا او ذاك من

اعلام الفكر المصري او تياراته او روافده ، وتنحصر مهمتي من ثم في الكشف عن اهمية هذا الموقع وابعاده وما اذا كان يتضمن كنوزا تمدنا بالثروة الروحية ام انه قد نضب تماما ولم يعد في حوزته ما يعطيه .

والخريطة الفكرية ليست الا عنصرا واحدا من العناصر الغائبة التي تشكل فيما بينها ما أسميته منذ قليل بالارض الفكرية . فمن اهم العناصر ايضا غياب المعايير المحددة لحركة التاريخ في بلادنا . فنحن نفتقد اية كشوف علمية للقوانين الضابطة لحركة المجتمع المصري منذ ثورة ١٩١٩ الى ثورة ١٩٥٢ . ولقد ادى انعدام هذه الكشوف الى مضاعفة ما نعانيه من البلبلة والتمزق في الكثير من قضايا مرحلة الانتقال . ذلك ان اكثر الاتجاهات تقدما في فكرنا الحديث اكتفت بمحصلات التجارب الاجتماعية الاخرى ، والقوانين العامة ، دون ان تحاول جاهدة ان تنفذ الى خصائص تجربتنا المحلية وقوانينها التفصيلية . ولو اننا كنا قد توصلنا منذ بعيد الى مفهوم علمي وشامل لحركة التطور الاجتماعي في تاريخنا الحديث . لكنا قد توصلنا في نفس الوقت الى اقرب التصورات المنهجية صوابا لما استجد في بلادنا من تجارب وتحولات . وبالتالي كنا نتقي شر الهزات العنيفة التي توالت على الجيل الحالي حتى كادت تفقده الثقة في النظرية والنظام الاشتراكي نفسيهما .

وبالاضافة الى غياب الخريطة الفكرية والمفهوم الشامل المحدد لحركة التاريخ في بلادنا . فقد كان هناك عامل ثالث لا يقل اهمية وخطورة عن العاملين السابقين، وهو غياب الخطوة الاولى في تقييم حياتنا الفكرية الحديثة . واقصد بها خطوة الرصد التسجيلي للمادة الخام في صورتها الكلية الشاملة . فلا ريب ان جامعاتنا قامت بنصيب موفور في رصد بعض الجوانب الجزئية في تاريخنا الفكري والادبي الحديث . الا ان جامعاتنا قصّرت في نفس الوقت في التقاط الصورة التسجيلية الشاملة للمادة الخام في ذلك التاريخ .

ان هذه العوامل الثلاثة هي العناصر الرئيسية المكونة للارض الفكرية الغائبة من خلفية المثقف والباحث المصري . وهناك بلا شك عشرات العناصر الاخرى . ولكنها عناصر فرعية وعوامل ثانوية لا تشكل جوهر القضية التي أناقشها هنا . وليست مناقشتي لها اعتذارا ضمنيا لما قد يجده القارىء من تقصير في هذا الكتاب الذي بين يديه . فلا جدال ان الباحث الذي يتصدى لدراسة احدى التيارات المعاصرة في تاريخنا الفكري ، عليه ان يكون واعيا اشد الوعي بمعوقات بحثه والصعوبات الجذرية والفرعية التي ستصادفه . وما من سبيل الى تقييم نجاحه او فشله في البحث . الا بمقدار تغلبه على تلك المعوقات وهذه الصعوبات .

الا انني آثرت تصوير «الارض الفكرية» الغائبة . حتى افسر بعدئذ «خطة البحث» التي اهتديت بها على طول الدراسة . فقد كانت هذه الخطة تستند الى مجموعة من الاسس الفكرية ، ومجموعة مماثلة من الاسس التعبيرية . ولعل الاساس الفكري الاول الذي اعتمدت عليه في رؤيتي لمراحل تطور سلامة موسى هو ضرورة التأريخ للفكر الاشتراكي في المرحلة الراهنة . فمنذ رفعت

في مصر الشعارات الاشتراكية ، بدات بعض الاتجاهات المعادية للاشتراكية على مدى تاريخها ، تتبنى الشعارات الجديدة في محاولة جادة لسحب الارض من تحت اقدام الاشتراكيين الحقيقيين . وقد كان من بين هذه الاتجاهات المقنعة برايات الاشتراكية من يتوسل بها لتدعيم اليمين السياسي والفكري والاجتماعي ، ومن بينها من كان الدافع الانتهازي وحده هو الدافع الاصيل لتحوله المفاجىء الى الاشتراكية حتى يضمن بشكله الحربائي ان يعيش اليوم كما كان يعيش بالامس في ظل الملكية والاستعمار والاقطاع . وتسبب هذان الجناحان المتحالفان ــ اليمين والانتهازية ــ في بلبلة الراي العام بشان الاشتراكية فكرا واسلوبا في الحياة .

على ان المنطق اليميني والانتهازي ، ما كان ليعيش مستورا مدى الحياة . فاذا كانت «الاشتراكية الديمقراطية التعاونية» و «الاشتراكية العربية» و«الاشتراكية العلمية» تعبر عن مراحل متعددة في مسيرة حركة ٢٣ يوليو ، فقد كان اليمين والانتهازية كلاهما يستخدم نفس الشعارات ويذود عنها بنفس الدرجة من الحرارة في دفاعه عن «هيئة التحرير» و«الاتحاد القومي» و«الاتحاد الاشتراكي العربي» . لقد أصدروا الشروح المطولة والدراسات الاكاديمية من الجامعات والمعاهد العليا حول كل مؤسسة وشعار نبع من صدر الثورة ، وانتقل الى اعدائها بآلية وتلقائية لمجرد «كسب الوقت» للتجمع ضدها ، او لمجرد الحياة على حسابها . وسوف ندهش لاول وهلة حين نعلم ان كثيرا من المطبوعات الرسمية وغير الرسمية ما يزال يحمل الى الان شعارات الاشتراكية التعاونية والاشتراكية العربية حريصا على ان يتساءل في المؤسسات البرلمانية والشعبية ماذا تعني القيادة بقولها في الميثاق ان الاشتراكية العلمية هي الصيغة الوحيدة الملائمة للتقدم ، وقولها بعدئذ أن ما يجري على ارضنا هو التطبيق العربي للاشتراكية .

ان اليمين والانتهازية كلاهما يكشف عن حقيقته حين لا يستطيع الاستمرار في طريقه الافعواني الى النهاية . ان هؤلاء واولئك الذين بذلوا جهودا مستميتة في محاولة سحب الارض من تحت الثورة فتقنعوا بالاشتراكية زمنا ، لم يتمكنوا من الاستمرار . فهاجت أشجانهم في مجلس الامة تارة يتساءلون عن حقيقة ما يجري في بلادهم ، فزعين من حرية الاقلام الاشتراكية الاصيلة ، في التعبير عن ضرورة انتقال السلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية الى ايد امينة على الانتقال الى الاشتراكية الحقيقية . ولم تثر اشجان اليمين والانتهازية في مجلس الامة والاتحاد الاشتراكي فحسب ، بل ترددت اصداء فزعهم في بقية الاركان والمجلات المخصصة لهم .. حينئذ توسلوا بمجموعة من القيم العزيزة على جماهير الشعب كالقيم الدينية ، فانهالوا رجما على الاشتراكية ودعاتها بحجة عدائها للدين .

ولست اود ان استطرد في هذه النقطة ، وانما ذكرتها في صورتها المجملة هذه لاقول ان فريقا من المناضلين الاصلاء من اجل الاشتراكية قد حمل لواء الإشتراكية العلمية منذ سنوات طويلة ، لم يتلون خلالها بأية شعارات انتهازية عليه ان يؤرخ للفكر الاشتراكي في بلادنا تاريخا علميا دقيقا حتى نتعرف على حلقات

تطورنا الفكري من جهة ، وحتى نقطع الطريق على مختلف الاجنحة الانتهازية واليمينية التي يهمها في الكثير ان تشوه اغلى مراحل تطورنا الفكري ، مرحلة الفكر الاشتراكي العظيم . ولقد كانت هذه النقطة هي الاساس الاول الذي اعتمدت عليه في بناء دراستي لسلامة موسى من الناحية الفكرية . فقد حاولت ان أجسد الاصول وأوضح الجذور التي نبتت منها الفكرة الاشتراكية بمصر ، حتى أستطيع فيما بعد ان أتبين طبيعة الاغصان والفروع والثمار التي نبتت منها ★ .

اما الاساس الفكري الثاني في هذه الدراسة فهو تبيان دور سلامة موسى واليسار بشكل عام على المستويين الفكري والاجتماعي في تكوين المرحلة الحضارية المعاصرة . واما الاساس الثالث ، وهو في نفس الوقت النتيجة التي وصلت اليها، فانه الدعوة الى وحدة القوى الاشتراكية في مصر والعالم العربي ، ورفع كافة القيود غير الديمقراطية عن الفكر اليساري . وتنقية اجهزة الدولة من أغلال الرواسب القديمة .

اي ان سلامة موسى في هذا البحث كان غاية ووسيلة في آن واحد . فقد درست مكانه من الحركة الفكرية الحديثة في مصر ، التي تقع بين أقواس الفترة الزمنية الممتدة من أوائل القرن العشرين او بداية عصر النهضة الى ما بعد انتصار الثورة في معركة السويس حيث مات الرائد الكبير عام ١٩٥٨ . فأوضحت الافكار الرئيسية التي نبتت في اعماق سلامة موسى في صدامها مع تكوين المجتمع المصري . كما بينت ابعاد عملية التفاعل بين هذه الافكار والافكار المحيطة من حولها في مصر والعالم من جهة . وبينها وبين الواقع الاجتماعي من جهة ثانية . الا ان سلامة موسى من ناحية اخرى كان ركيزتي المشخصة لتناول الصورة الفكرية لحضارتنا الحديثة بالتسجيل والتحليل .

ولست أعلم مدى ما نجحت فيما حاولته من رصد وتقييم لهذه الشخصية وتلك المرحلة . فاني سوف أعرض على القارىء هنا منهجي في التعبير من وسائل وادوات حتى نحاول معا ان نتعرف ــ اثناء القراءة ــ على مواطن القصور ، واسبابه . فقد حاولت في الفصل الاول ان أرسم الخطوط الرئيسية لحياة سلامة الفكرية منذ كتب اول مقال له بالمقتطف حول نيتشه عام ١٩٠٩ او منذ كتب «مقدمة السوبرمان» في نفس التاريخ . الى ان تكامل موقفه من الاشتراكية في كتابه «تربية سلامة موسى» في طبعته الثانية عام ١٩٥٨ عام الوداع . حاولت في هذا الفصل ان يكون بمثابة «البوصلة» التي توجه القارىء . او الخريطة الفكرية المزدوجة الخطوط بحيث يسير القارىء مع سلامة موسى والمجتمع المصري في وقت

★ بعد صدور الطبعة الثانية من هذا الكتاب ، صدرت للدكتور رفعت السعيد محاولات جادة تؤرخ للحركة الاشتراكية في مصر ، ولكنها وحدها لا تكفي .

واحد . كيف صاغ سلامة منهجه في الفكر والحياة ، وكيف اشترك الواقع في صياغة هذا المنهج . ومن هنا فقد اعتمدت على معظم الكتب الرئيسية لسلامة موسى ومصادرها الاجنبية والعربية ، بالاضافة الى اعتمادي على أهم المراجع في تاريخنا السياسي والاجتماعي والجزئيات المتناثرة حول تاريخنا الفكري الحديث ، سواء كانت هذه المراجع بأقلام عربية او اجنبية .

اما الفصل الثاني فقد حاولت فيه ان أشير الى اهم المفكرين الذين علموا سلامة موسى ، فاعتمدت على كتابه «هؤلاء علموني» بصورة اساسية .

اما الفصل الثالث فقد جاء تفصيلا لاحد الخطوط الاساسية في تكوين سلامة، اعني به ايمانه العميق بنظرية التطور كعنصر منهجي في تفكيره . وقد تتبعت بقدر الامكان المؤثرات التي كونت لسلامة موسى هذا الايمان ، كما حاولت ان اتتبع استجاباته لتلك المؤثرات ، وعملية التفاعل بينه وبينها من جانب في تكوينه المنهجي، ومن جانب آخر في تأثيره وتفاعله مع المجتمع المصري .

والفصل الرابع هو تتبع تفصيلي كذلك لاحد الخطوط التي لا تقل اهمية عن الخط السابق في خريطة سلامة الفكرية ، بل ربما كان الخط الاكثر بروزا من الناحية العلمية ، وان كانت فكرة التطور احدى الدعامات النظرية . اما هذا الخط الهام فهو موقفه من الاشتراكية منذ كان شابا صغيرا وعضوا بالجمعية الفابية بلندن ، الى ما قبل صدور الميثاق الوطني للقوى الشعبية حيث كان سلامة قد مات قبل ذلك التحول الفكري الهام لحركة ٢٣ يوليو بسنوات قلائل ، شهيدا للفكرة الاشتراكية .

وقد اعتمدت في الفصلين الثالث والرابع على المصادر الاساسية لنظريتي التطور والاشتراكية مع الارتكاز على محاولة استكشاف ارض الواقع المصري بطبقاته وافكاره وتناقضاته . ذلك ان هذه الارض كانت الشكل والمضمون في تتبعي لموقع سلامة موسى هنا وهناك . لهذا كانت كتبه حول التطور والاشتراكية ، ومعاركه مع الاتجاهات الفكرية المختلفة في مصر حول هذين المحورين من اهم علامات التنوير التي استضأت بها في خطواتي معه .

فاذا جاء الفصل الخامس حول معنى المراة عند سلامة موسى والفصل السادس حول دور علم النفس في حياتنا كما يراه سلامة موسى ، والفصل السابع حول مفهومه في الادب ، والفصل الثامن والاخير حول مفهومه عن حرية الفكر .. فاننا نكون قد بدأنا التوغل في القسم الثاني من الكتاب ، القسم التطبيقي . فلم اكن بحاجة الى اثبات الجانب المنهجي عند سلامة كلما حاولت اثارة رؤيته لمعنى المراة او الادب او غيرهما . . اكتفيت في هذا الجانب التطبيقي بالتركيز على كتاب اساسي لسلامة موسى يوضح فيه موقفه الجوهري من قضية المراة او مشكلة الادب ، وهكذا . اما المقدمات التاريخية لهذا الموقف والآثار المترتبة عليه ، فقد اكتفيت بشأنها بالاشارة السريعة دون الاستطراد الذي لم اجد له مبررا ما دمت قد حاولت

تفصيل الجانب المنهجي في القسم النظري بالفصول الاربعة الاولى من الكتاب . ومن هنا كان اعتمادي على كتابه «المراة ليست لعبة الرجل» كأساس تطبيقي للفصل الخامس ، كما اعتمدت على كتابه «محاولات سيكلوجية» في الفصل السادس ، وكتابه «الادب للشعب» في الفصل السابع ، وكتابه «حرية الفكر وأبطالها فـــي التاريخ» في الفصل الثامن والاخير .

الا ان اعتمادي على كتاب أساسي في كل فصل من هذه الفصول لم يحـــل ـ كما قلت ـ دون الاشارة العاجلة الى ما سبق هذا الكتاب وما لحق به من مؤلفات الكاتب . والمصادر الرئيسية في الموضوعات التي طرقها ، والظروف التي رافقته من النظرية الى التطبيق .

فاذا انتهيت من الصفحة الاخيرة من الكتاب كان عليّ ان أقرر انني اهتديت فكريا اثناء البحث بالمنطق الجدلي والمادية التاريخية منهجا علميا للدراسة . ولمـا كانت الطبعة الاولى من هذا الكتاب قد تم تاليفها في ظروف غياب الثقافة الماركسية عن الاسواق ، فقد اضطررت حينذاك الى الاستطراد في بعض الفصول شارحـــا الجذور النظرية لهذه الفكرة او تلك . وقد رايت ان احذف في هذه الطبعة التي بين يدي القارىء واضيف ، بما يجعل الكتاب اكثر اتساقا من الناحية المنهجية دون الاخلال بأية جزئية من جزئيات موقفي الفكري وتفاصيله المطروحة بين دفتي الكتاب في الطبعة الاولى . وحرصا على امانة البحث ودقته العلمية أشير الى انني حذفت الاستطراد المطول بالفصل الخامس حول تاريخية وضع المراة كما جاء به انجلز في كتابه «اصل العائلة» . فقد أصبح مثل هذا الكتاب شائعا في الاسواق في الوقت الحاضر . كما انني حذفت كافة العبارات التي تمت صياغتها فيما مضى امنـــذ عشر سنوات تقريبا) بحماسة الشباب واندفاعه . واضفت في نفس الوقت عبارات جديدة تحمل المعنى الاول في صورة متانية . الا انني في الحذف والاضافة حرصت اشد الحرص الا يتشوه مضمون الفقرات المحذوفة او المضافة التي كان عليها وما يزال موقفي الفكري في خطه العام . اي في صورته المنهجية . اما الحواشي والذيول التي لا تؤكد دلالة ما . فقد نزعتها تماما . كما ابدلت بعض التركيبات اللغوية المعقدة بعض الشيء بتركيبات اكثر بساطة .

اما الارض الفكرية التي خطوت عليها اثناء تاليفي هذا الكتاب . فانها تتمثل فيما يلي :

● فقد استعنت في تمثل تاريخ المجتمع المصري . بمؤلفـــات سليم حسن وعبد الرحمن الرافعي . في التاريخ القديم والجديد على السواء . على ان أهمها جميعا بالنسبة للمرحلة التي عاشها سلامة كان كتاب «تاريخ الحركة القوميـــة» للرافعي . وفي تاريخنا الاقتصادي اعتمدت كثيرا على كتب راشد البراوي وأهمها «التطور الاقتصادي في مصر في العصر الحديث» بالاشتراك مع محمد حمزة عليش.

كما انني مدين لكتاب فوزي جرجس «دراسات في تاريخ مصر السياسي» وكتاب شهدي عطية الشافعي «تطور الحركة الوطنية المصرية» وكتاب ابراهيم عامر «ثورة مصر القومية» * .

● وفي التاريخ الاوروبي خلال القرن التاسع عشر . كان لا بد لي من قراءة مرجع كامبردج في التاريخ الحديث (المجلد الخامس والسادس والسابع) . وكتاب ماريوت «تاريخ اوروبا من ١٨١٥ الى ١٩٢٣» وكتاب جانجهام «نمو الصناعة والتجارة الانجليزية في الازمنة الحديثة» . وكتاب ماركس عن «رأس المال» ورده على المفكر الفرنسي برودون في «بؤس الفلسفة» . وكتاب لينين عن «الاستعمار أعلى مراحل الراسمالية» .

● وفي تاريخ الفكر الغربي . قرات «تكوين الفكر الحديث» لراندال . و«ازمة الضمير الاوروبي» و«الفكر الاوروبي في القرن الثامن عشر» لهازار . و«ازمة الانسان الحديث» لتشارلز فرانش . كما اكببت على دراسة معظم ما كتبه المفكر الانكليزي برنال . وفي مقدمة اعماله «العلم في التاريخ» . وفي الفلسفة طالعت تاريخها بين صفحات يوسف كرم وجون لويس وكوبيه وبرتراند راسل . وفي قضاياها قرات بعضا من اعمال هوارد سلزام ولوفافر وجارودي وبولتيزير . اما في الفلسفة العلمية فقد افادني موريس كورنفورث افادة ضخمة في كتابه الرائع «العالم يناهض المثالية» . ودرست في مجال الادب والنقد اعمال النقاد الروس من امثال بيلنسكي وتشرنشفسكي ودوبرليوبوف وهرزن . والنقاد الانكليز من امثال كريستوفر كودويل وجورج طومسون ورالف فوكس .

● وفي التاريخ العربي قرات مؤلفات «فيليب حتي» و«جورج انطونيوس» . وفي الفكر العربي طالعت «الفلسفة العربية» لحنا فاخوري . بالاضافة الى ما وقع تحت يدي من مؤلفات ابن رشد وابن سينا وابن مسكويه وقد اسعدني الحظ بالالتفات الى هذا الاخير . اذ اكتشفت فيه مفكرا عملاقا في مجالات كثيرة .

***

بعد ذلك . يهمني ان أشير الى المجهود الذي بذله بعض الزملاء في تقييم افكار سلامة موسى وعصره بعد صدور الطبعة الاولى من هذا الكتاب . وهو المجهود الذي بذله فتحي خليل في الجزء الاول من كتابه القيم « سلامة موسى وعصر

---

* صدرت بعد ذلك بعض المؤلفات الهامة ككتاب «تاريخ الفكر المصري الحديث» للويس عوض وكتاب صلاح عيسى عن الثورة العرابية وكتاب طارق البشري عن المرحلة بين ١٩٤٥ و١٩٥٢ .

القلــــق » ومحمود الشرقاوي فــــي كتابه « سلامه موسى المفكر والانسان » .
ولعل القارىء يجد في هذين الكتابين ما يفتقده في هذا الكتاب الذي بين يديه .
بل ان صدور هذه الكتب عن سلامة موسى لدليل يؤكد خصوبة هذا المفكر العظيم وقدرته على العطاء لكل حل ، كما ان هذه الكتب تشير بأنه ما تزال في ضمير الغيب العديد من الدراسات حول سلامة موسى وغيره من التيارات والقيم الفكرية التي سادت حياتنا في النصف القرن الاخير بحيث يتكون لنا في القريب ارضا فكرية واضحة ، ومفهوما علميا دقيقا لحركة التاريخ في بلادنا ، ورصدا اكاديميا عميقا لمختلف الاتجاهات والزوايا والابعاد التي تشكل الصورة الكلية الشاملة لفكرنـــا الحديث *.

- ٤ -

لا أحب أن أضيف « مقدمة » جديدة إلى المقدمات الثلاث السابقة . ولكنني عثرت في ادراج مكتبتي التي تنقلت معي من القاهرة الى بيروت الى باريس ، على نص درامي كتبته عن سلامة موسى للاذاعة المصرية غداة وفاته عام ١٩٥٨ . ولذلك رأيت أن أثبته هنا ، قبل الدخول في عالم سلامة موسى الفكري ، لعل الجيل الجديد الذي لا يعرف شيئاً عن « حياة » الرجل ، يستكشف بعض الدلالات الهامة وفي مقدمتها ان فكر الرجل لم ينفصل قطعن سلوكه . لذلك سيظل دوماً قدوة انسانية تحتذى ، كفكره الذي سيبقى نموذجاً حياً حاضراً في كل وقت ، للريادة والحرية والتقدم .

---

* إلى هنا تنتهي مقدمة الطبعة الثانية ١٩٦٥ .

برولوغ
رحلة في القلب

سلامه موسى ، واحد من ابناء الرعيل الاول الذين وضعوا حجر الاساس في صرح نهضتنا الثقافية الحاضرة . وقد ولد سلامه عام ١٨٨٧ حيث اقترنت طفولته بالحال العصيبة التي كانت عليها بلادنا حين أرسى الانجليز قواعد احتلالهم .

وكانت المدرسة الفكرية الاولى لشباب ذلك الجيل هي مجلة المقتطف التي أولت العلوم عنايتها الاولى ، ومجلة الجامعة التي أولت الآداب الاوربية كل اهتمامها . وكان يحرر الاولى الاستاذ يعقوب صروف ، والاخرى الاستاذ فرح انطون ، وكلاهما كان على صلة وثيقة بتيارات الفكر الاوروبي المعاصر لهما . فكانت المقتطف توالي بحوثها المترجمة عن المصادر الاوروبية في نظريات النشوء والارتقاء التي تخير لها سلامه موسى اسم التطور . أما الجامعة فقد نقلت الينا روائع المدرسة الرومانسية التي جادت بها قرائح الادباء الفرنسيين في ذلك الوقت البعيد .

ومن هذه البؤرة تشعبت اهتمامات سلامه ، وتجمعت في نقطة واحدة هي : العلاقة بين الثقافة والحضارة . واكتشف ان الفكر الإنساني ـ في مختلف نشاطاته ـ هو تعبير صادق عن الحضارة الانسانية . ومن ثم أيقن أن ميله الى الثقافة الاوروبية يجب أن يوجه الى التعرف على الجذور الحضارية لهذه الثقافة .

ولم يكن غريباً اذاً ، ان يولي سلامه موسى وجهه شطر اوروبا . وكانت وجهته الاولى باريس . ولكنه لم يكد يقضي بها شهوراً حتى عاد الى وطنه بعد أن جلدته سياط المثقفين الفرنسيين وهم يسألونه عن بلاده وتاريخها ، خاصة وأن كثيراً من المستشرقين أكبوا في ذلك الوقت على دراسة التاريخ المصري القديم .

عاد سلامه اذاً ليدرس وطنه دراسة حرة ، ليعوض ما حرم منه على أيدي المدرسين الانجليز الذين شاءوا أن يلصقوا باذهان التلاميذ المصريين ان تاريخ العالم هو تاريخ بريطانيا العظمى . أما مصر، فانها لم ترتق في نظرهم الى مستوى التاريخ .

واستكمل سلامه موسى أدواته الثقافية من علم ومعرفة ، وشد رحاله مرة اخرى الى باريس . . في نفس الوقت الذي كان فيه كرومر يغادر مصر ، وتنشر الصحف الفرنسية نص خطابه الذي القاه في حفلة الوداع .

الفصـــل الاول

« نشرت الصحف الفرنسية الصادرة في ٥ مايو عام ١٩٠٧ نص الخطاب الذي القاه كرومر في حفلة الوداع التي أقيمت له ، بمناسبة مغادرته مصر ، عقب مأساة دنشواي ، وفي أحد مقاهي باريس كان يجلس الشاب المصري سلامه موسى مع بعض الشباب الفرنسيين ، يستمع الى احدهم وهو يقرأ كلمات كرومر » .

ـ « ما هي حقائق الحال المصرية الآن ؟ أولها ان الاحتلال سيدوم الى الأبد باذن الله وقد صرحت لنا حكومة صاحب الجلالة الملك بذلك رسمياً . والحقيقة الثانية ، انه ما دام الاحتلال البريطاني باقياً ، فالحكومة البريطانية تعد بالضرورة مسؤولة امام ضميرها عن خط سير الحكومة المصرية . ولا يكونن عند أحد أقل ريب في هذه الحقيقة الثابتة .

والنتيجة التي استخلصها من هذه المقدمة ان نظام الحكم الحاضر ، قائم الى ما لا نهاية .
سلامة «منفعلاً » : كلمات رجل مخرف .

شاب فرنسي «محتدا » : لا تقاطعه ايها . . الهندي . . .
سلامة « ساخراً » : لست هندياً . . ومع ذلك . .
شاب آخر : اخرس . . أيها الملون « ضجة » يبدو انه مصري . .
سلامة : تماماً . . . انا كذلك .
شاب ثالث : اذاً فلا تناقش . . ليس لك هذا الحق . . . الانجليز اسيادكم . . أتسمعني . . أسيادكم . .
« تزداد الضجة ، بينما ينصرف سلامه هارباً » .
« شخص يـنفي خطاباً » .

ـ انها رسالة من لندن . . . من سلامه . . اما زلت تكتب يومياتك . . سأقرأها يا أخي فما زال صوتك في ذاكرتي «يبدأ في القراءة » .

« . . . وأذكر أني في احدى الأمسيات ، وجدتني أجلس على المقعد ، وكأني سمرت به . وكأني نويت ألا ابرح هذا الكرسي حتى أصل الى قرار حاسم . ماذا أنا عامل في هذه الدنيا ؟ من هم خصومي الذين يجب ان أكافحهم ؟ من هم أصدقائي الذين يجب أن أؤيدهم ؟ ووجدتني أفكر وأجيب ، وأحياناً يحتد تفكيري فأسمعه كلاماً انطق به . أجل . ليس لي مأرب في هذه الدنيا ، فلست أبالي ان أكون ثرياً .

لا بل لست أبالي ان تكون لي زوجة وأطفال . وانما قصدي أن افهم ان أعرف كل شيء ، وآكل المعرفة أكلا ، ثم عدت فقلت : ولكن لماذا ؟ وأجبت : لأكافح . لأكافح الانجليز حتى يجلوا عن وطننا . وأيضاً أكافح تاريخنا . أكافح هذا الشرق الذي تأكله ديدان التقاليد ، وأكافح هذا الهوان الذي يعيش فيه ابناء وطني : هوان الجهل وهوان الفقر . أجل . اني عدو للانجليز ، وعدو للآلاف من ابناء وطني لهؤلاء الاقطاعيين الذين يعارضون العلم والحضارة العصرية وحرية المرأة ، وصارت هذه الافكار هما يؤرقني ، منذ غادرت باريس الى لندن » .

« في حديقة هايد بارك مع صديقته الارلندية اليزابيث » .

ليزى ـ : الا تظن ان هذه اجمل حدائق لندن .

سلامة ـ : أنت جريئة يا ليزى .

ليزى ـ : ليس كثيراً . . ولكن هل قرأت « بيت الدمية » لابسن ؟

سلامة ـ : طالعت موجزاً نقدياً لها في احدى المجلات . . كان قاسياً على المرأة الاوروبية .

ليزى ـ : ان ما تتوهمه عن حرية المرأة في أوروبا ، إنما هو طلاء سطحي يخفي الحقيقة المرة .

سلامة ـ «مندهشاً : الحقيقة المرة . . ؟ ماذا تعنين ؟ ها انت تجلسين معي في مكان عام . . انك تشاهدين السينما والمسرح وتزورين اصدقاءك . . أين المرارة يا عزيزتي ؟ .

ليزى «ضاحكة » : لا تتسرع هكذا يا صديقي ، فانا لا امثل اغلبية نسائنا . . . المرأة ـ الاوروبية يا عزيزي «لعبة » في يد الرجل كما يقول ابسن ، انها ترتدي الثياب الفاخرة ، وتغشى الملاهي ، وتذهب الى الكنيسة ، وليس هذا بكل شيء .

سلامة : إذا خرجت المرأة الى الدنيا . . اليس ذلك كل شيء ؟ .

ليزى : كلا . . . وانما المساواة الحقيقية هي ان ترتفع المرأة من الأنثوية الى الانسانية ، فترفض التدليل ، وتخرج الى العمل ، لانها انسان قبل ان تصبح زوجة أو أماً .

سلامة : ولكن الفتاة عندكم حصلت على نصيب كبير من الحرية . . فهي مثلاً . .

ليزى : «تقاطعه » : ان الفرق بين المرأة الاوروبية ، والمرأة عندكم هو الفرق في درجة الاستعباد فقط . فالمرأة العاملة في انجلترا لا تحصل على اجر الرجل ، ولا ميراثه ، والجامعات رفضت قبولها امداً طويلاً . . والدولة اصرت زمنا على رفضها كناخبة او مرشحة في المجالس النيابية .

سلامة : مهلك يا عزيزتي . . كيف اذاً تقدمت المرأة الانجليزية ؟

ليزى : انه التطور . . التطور الطبيعي الذي سيتحدث عنه برنارد شوغدا في الجمعية الفابية .

سلامة : انت نبيهة جداً . . انني لا أنسى موعد محاضرات شو .

ليزى : هل تعجبك المناقشات التي تدار في نهاية الندوة ؟

سلامة : كثيراً يا ليزى . . انها دليل على الديمقراطية .

ليزى : اذن فسأراك غداً .

سلامة : الى اللقاء يا ليزى .

ليزى : الى اللقاء .

« في قاعة الجمعية ، وقد انتهى برنارد شو من محاضرته » .

مدير القاعة . . والى هنا ينتهي حديث مستر شو ، والفرصة الآن لجميع الاصدقاء الذين يريدون توجيه اي سؤال .

برنارد شو : . . فقط أريد ان تنحصر الاسئلة في موضوع المحاضرة .

«خطوات شاب في طريقه الى المنصة » .

مدير القاعة : اسم حضرتك ؟

سلامة : سلامة موسى .

مدير القاعة : تفضل .

سلامة : أيأذن لي مستر شو أن اتساءل : كيف استطعت ان تجمع بين التطور والاشتراكية ، رغم ان عماد نظرية داروين هو قانون تنازع البقاء ، بينما الاشتراكية تدعو الى التعاون ؟

برنارد شو : حين نطبق نظرية ما على المجتمع ، يجب ان نفرق بين البيئة والانسانية والغاية ، في مجال البيولوجيا مثلاً ، لا يجب ان نقتل المرضى والضعفاء . . حتى نتطور الى ارقى . . وانما نضع حجاباً بين المرضى والاصحاء ، ونرفع اقتصادنا القومي بأن نحد من جشع الطبقة الكبيرة لمصلحة الطبقات الشعبية .

سلامة : ما رأيك يا مستر شو فيما يقوله مستر ويلز في كتابه « تاريخ الانسانية » انه يعطي الدول المتقدمة حق استغلال موارد الشعوب المتأخرة . ويبرر ذلك بان العالم ليس ملكاً لاحد . . والظروف التي ساعدت الامم الراقية على التقدم تمنحها الحق في أن تستغل الخامات البكر في البلاد المتخلفة . حيث ان ظروف تلك البلاد لن تهبها الفرصة لتحويل هذه الخامات الى خدمة الانسان .

شـو : انني اشكر هذا الشاب المصري « سلامة موسى » فقد اتاح لي فرصة جميلة لتحليل كتاب الصديق ويلز ، والآن اسمح لي يا عزيزي ان أسألك : هل قرأت للمؤلف الالماني وايزمان ؟

سلامة : اجل . انه يؤمن بالوراثة فقط ، على انها العامل الوحيد في تطور الكائنات الحية ، اما البيئة والظروف الخارجية ، فانه لا يؤمن باسهامها في تغيير صفات الكائن الحي .

شـو : هذا صحيح . . فلو طبقنا نظرية وايزمان في ميدان السياسة ، لادركنا الى اي مدى يمكن ان تؤيد قوى الاستعمار في العالم ، هذا الاستعمار الذي تسبب في مأساة قريتكم . . دنشواي .

سلامة « مقاطعاً » : اشكرك يا سيدي . . اننا لن ننسى كلماتك الشجاعة العظيمة التي ايقظت

ضمير العالم على مأساتنا .

شــو : وايزمان يؤمن بالوراثة فقط . . اي ان الأمم المتقدمة ولدت هكذا بكل امكانيات التقدم ، وستظل في سيرها الامامي الى الأبد . والشعوب المتخلفة ولدت ايضاً هكذا ، بكل امكانيات التأخر . اذاً فلا ضرورة للكفاح . . ومرحباً ـ كما يقول ويلز ـ باستعمار المتقدمين للمتخلفين . . فهذا حقهم ، وتلك ضريبة التخلف . . .

سلامة : أجل ، يا مستر شو . . اني افهمك تماماً .

شــو : ولكن يا عزيزي ، نحن نؤمن بتأثير الوسط والبيئة على صفات الكائن الحي . . فلو تغيرت النظم والظروف المحيطة بالدول المتأخرة ، لتغيرت بالتالي احوال هذه الدول ، ولا ريب اننا نلمس تأثير الظروف الدولية على الأمم المتقدمة ، وكيف ان بعضها بدأ يرجع الى الوراء ، بينما تقفز الشعوب الضعيفة الى الأمام في موازاة التقدم العلمي .

سلامة : شكراً يا مستر شو .

شو : الديك سؤال آخر ؟

سلامة : أجل يا سيدي . . الست ترى معي ان هناك فرقاً بين دعوة نيتشه لايجاد الانسان الاعلى ، ودعوتكم ؟

شــو : انني اختلف مع نيتشه اختلافاً جذرياً . . فهو يدعو الى أن يكون الانسان قنطرة بيولوجية بين القرد والسوبرمان على اساس تنازع البقاء ، فنعمل على ابادة الضعفاء ونشجع صفـات الممتـازين بالتناسل .

سلامـة : هذا هو رأيه بالفعـل . . ولكننـي اميل الى جانبـك حـين تنشـد السوبرمـان بطريقـة انسانية . . وهي ان نحمي الاجيال القادمة من الصفـات السيئـة ، بان نمنـع ذوي هذه الصفـات من التناسل ، بينما نشجع الممتازين .

شــو : تماماً . . ولا تنس ان الذين نمنعهم من التناسل لا نمنعهم مطلقاً من الزواج .

سلامة : لقد عرفت ذلك من قراءتي لعلم اليوجينيا الذي يهدف علماؤه الى اصلاح النسل بالوسائل الطبية كمنع الحمل عند من تعنيهم مصلحة بلادهم ، ولا يرغبون في الحاق عاهاتهم بالاجيال المقبلة .

شــو : هل من سؤال جديد ؟

سلامة : شكراً .

مدير القاعة : اعتقد اننا نكتفي بهذه المناقشة في ندوة الليلة ، والى اللقاء في النـدوات التـالية . «ضجة الختام . . وعند الباب تلتقي اليزابيث مع سلامة » .

ليزى : كنت رائعاً يا سلامة .

سلامة : ليس كثيراً . . فقد نسيت أن اسأله عن اسباب النزاع الذي نشب بينه وبين ويلز . . فاني

الممت بشيء منه في الملحق الادبي للتيمز.

ليزى : يا عزيزي . . «ضاحكة» . . انك تشغل نفسك بالتفاصيل ، الأمر في بساطة ان مستر ويلز يرى ان نجمع بين الدعوة الاشتراكية والدعوة الى تحرير المرأة في وقت واحد . ومستر شو يرى ان نقتصر على نشاطنا الاشتراكي .

سلامة : في الواقع اني احب برنارد شو ، ولكني اميل الى رأي ويلز . . ان حرية المرأة هي الاساس الديمقراطي لبناء الاشتراكية «بقلق» ولكنك يا ليزى لم تخبريني بعد . . هل فكرت فيما اخبرتك به ؟

ليزى : «برنة أسى» . . . ظننت انك ستمهلني فترة اطول . . وان كنت اعتقد انه من الافضل ان افسر لك الامر في وضوح . . لقد اكتشفت - بعد تفكير - انني لن استطيع مغادرة ايرلندا يا صديقي . فارضها اولى بكفاح ابنائها . . وأنا - كما تعرف - ليست لي امانٍ صغيرة . . . انني ابغي الحرية لوطني والرفاهية لبنيه ، وهذا لا يتحقق الا اذا كنت بينهم .

سلامة ، «في أسف» : أهذا قرارك الأخير ؟ . انني احبك يا ليزى . . ولكني - مثلك - احب وطني أيضاً . وطني في حاجة الى النضال . وانا لم احضر الى هنا لاتبرأ منه . وانما جئت لاشتري اسلحة الثقافة والعلم التي سأسهم بها في تقدم بلادي، انني في لندن والقاهرة معاً . ان كتابي الصغير « مقدمة السوبرمان » يقرأه ابناء وطني الآن . . يقرأون كل الافكار التي اكتسبتها من هنا . . الافكار التي عشناها معاً يا ليزى . .

ليزى : قلبي معك يا عزيزي .

سلامة : وروحي معك يا صديقتي اليزابيث .

ليزى : اكتب الي دائماً .

سلامة : اعدك يا ليزى . . وداعاً .

ليزى : وداعاً .

الفصـــل الثانـي

«القاهرة عام ١٩١٤ - صالون الاديبة العربية مي - سلامة موسى صاحب مجلة المستقبل يحصل منها على حديث صحفي » .

مي «ضاحكة » : انني لا احب الاحاديث الصحفية ، ولكني سمعت انك جئت من لندن قريباً . . فربما كنت معقولاً في اسئلتك .

سلامة : ما رأيك في الادب العربي المعاصر ؟

مي : في حاجة الى المثل العليا ، فهو ما زال مادياً في اغراضه ، لم يرتق الى الروحانيات بعد .

سلامة : انك تستخدمين المادية والمثالية بالمعنى الاخلاقي ، بينما يجب ان نستخدمها بالاصطلاح الفلسفي ، فنقول ان الادب يكون مادياً حين يتصل بمشكلات الواقع الاجتماعي ويعالج هموم الانسانية واهتمامات الشعب . ويصبح الفن مثالياً حين يسبح في فضاء الاحلام .

مـي : إذاً فالادب سلعة وليس جمالاً ؟

سلامة : من قال ذلك ؟ ان الفن الجميل هو الفن العظيم . . ولكن الجمال ليس احتكاراً لقصص الحب ومآسي الغرام . . هناة جمال في حياة الناس . والاديب الصادق يصور هذه الحياة بكل ما فيها من ألم وحرمان . . وليس الحرمان قاصراً على الجنس .

مـي « ضاحكة » : اخشى ان نخطىء فاصبح انا الصحفية ، وانت مي .

سلامة : لا يجب على الصحفي - في رأيي - أن يكون آلة تسجيل . . المحقق الصحفي يجب ان يناقش . . . هل ثمة فرق بين الادب المصري والادب السوري ؟ .

مـي : كلاهما يعبرعن الروح العربية ، وان تميز الاديب السوري بفخامة الالفاظ وخفة التعبير . . اما الاديب المصري فيهوى الانسياب والاستطراد .

سلامة : والمرأة السورية . . هل تتشابه مع زميلتها المصرية ؟

مـي : انهما شقيقتان ، ولكني أرى ان المرأة السورية ارقى نساء العالم العربي ، ومع ذلك فلا يستطيع رجل ان يجلس معها .

سلامة : اعتقد ان الحجاب هو المرض الحقيقي لتأخر نسائنا . . ان بناتنا لا يجدن مدرسة ثانوية واحدة ، وهذا هو داؤنا . فالثقافة والعمل يمكن ان ينهضا بالمرأة العربية . . أما العمل فغير متيسر في الوقت الحاضر ، وسيتحقق مع الزمن ، اما الثقافة . . الثقافة . . لماذا تحرم منها بناتنا من دون فتيات العالم ؟ لماذا نفخر بجهل نسائنا ؟ ان الحجاب يغطي وجوههن ، وعقولهن ايضاً ، وهذه مأساتنا ، فحين يصبح نصف امة مشلولاً ، لا تتوقعي منا تقدماً أو رقياً .

مـي «ضاحكة » : انك محق يا سلامة . . وارجو الا تنسى في ثورتك الظروف الشاقة المحيطة بالمرأة العربية .

سلامة : هذا صحيح . . فظروف مجتمعنا كله شاقة ومريرة . . الانجليز يعرفون ان الثقافة والتعليم هما قوام كل شعب متمدن . . فاذا تعلمنا وارتقينا، ثرنا على اغلالهم ، ورمينا بهم في البحر . . . وهناك ايضاً الاستبداد الداخلي . . الاقطاع المتربع على عرش أرضنا ، فان عرشه لا يثبت الا بمسامير الاستعمار .

مـي : اجل ، انهما عدوان خطيران .

سلامة : ولكنا سننتصر . . . تأكدي أن شعبنا يكظم ويكبت . . وحين ينفجر لا يبقي ولا يذر .

مـي : انك تحلم . . ماذا ستفعلون ؟ . . الاحتلال امامكم والاقطاع وراءكم .

سلامة : سنتعلم . . . سنثقف بناتنا داخل بيوتنا حتى يخرجن الى الشارع ، ويبنين مدارسهن بايديهن ، سنحول حقولنا الى مصانع ، ونثبت كذب كتب المطالعة ، فبلادنا ليست زراعية . . انها اسطورة انجليزية تسعى بيننا على قدمين . . ستمتلىء بلادنا بالمصانع . . ويتحطم الاقطاع . . ويجلو الانجليز . . وسنعيش . . سنعيش يا سيدتي .

مي « ضاحكة » : انت تحلم .

سلامة : «منفعلاً » : لا بأس . . ولكني من الذين يحلمون واعينهم مفتوحة .

«المشهد : سلامة على مكتبه . . جرس التليفون يدق » .

ـ الى أين وصلت في المذكرات ؟

سلامة «بحماس » : انني أكتب منذ الصباح . . لقد وصلت الى ثورة ١٩ «يضع السماعة . . يعود الى الكتابة » .

« ترى . . هل تذكر مي حديثها معي بعد هذه السنوات ؟ أكانت تصدق ان هذا الشعب العظيم يمكن ان يقوم بثورة ؟ أكاد اوقن انها ما كانت على وعي بالروح العملاقة التي يحتويها شعبنا . ما كانت تدري ـ مثلاً ـ ان الاقباط رفضوا اية مساومة مع الانجليز بشأن حماية الاقليات وان القسيس سرجيوس كان لا يبالي ان يكرر القول بانه إذا كان استقلال المصريين يحتاج الى التضحية بمليون قبطي فلا بأس من هذه التضحية . وعندما كانت لجنة الدستور تبحث قانون الانتخاب طلب احد الباشوات الاقباط ان تكفل حقوق المسيحيين في الانتخاب بالتعيين اي إذا لم ينتخب منهم العدد الكافي الذي يمثلهم فان الحكومة حينئذ تعين عدداً من الاقباط حتى لا يكون هناك نقص في التمثيل . . يا للعار . . لقد نسوا اننا شعب واحد . . نسوا ان محمداً يمثل جرجس ومرقس يمثل حسنا . . المهم ، لقد هببنا نحن الشبان ذلك الوقت ، نزيف هذا الرأي الداعي الى التفرقة ، وصرخنا بان نكتفي بالانتخاب .

وما يبرز في ذاكرتي من ثورة ١٩ هو وثبة المرأة المصرية من الانثوية والبيت الى الانسانية والمجتمع . فقد مزقت الحجاب ، وشرعنا جميعاً نعد المرأة انساناً له حقوق الانسان ، بعد ان كنا نتكلم عنها باعتبارها ربة البيت او الزوجة او غير ذلك من الصفات التي كنا نصف بها «المخدرات » . . وقد زالت هذه الكلمة من لغتنا .

وشيء آخر هو النهضة الاقتصادية التي اثمرت بجهود طلعت حرب وغيره ، بنك مصر وسائر توابعه من الشركات الاخرى . وبهذا البنك مسحت عن جباهنا الوصمة التي كان يعيرنا بها المستشار المالي برونيات بقوله : « انه ليس من بين المصريين من يعرف اعمال البورصة » .

«يدق الجرس ـ يدخل خادم » .

ـ نعم يا سيدي .

سلامة : اعطني رسائل اليوم «الخطوات تبتعد » . . سأرد على احداها في مقال كامل . . «الخطوات تقترب » . . شكراً «الخطوات تبتعد ، ويبدأ سلامة في فض احدى الرسائل » « فترة صمت يضحك في

نهايتها » . . يا له من قارىء ذكي ، انه يسألني «لماذا تدعو الى الزواج المبكر ، بينا عرفت انك تزوجت في القريب جداً حين بلغت السادسة والثلاثين . وهل تعتقد ان الزواج والادب يتفقان؟» «يتنهد . . ثم يبدأ في الكتابة» . ليس من شك انه كان للصدمة التي لقيتها ايام حبي لتلك الفتاة الايرلندية ، وانا في انجلترا ، اثر في كراهيتي أو تجنبي للزواج . فلم يكن يقترح علي احد الزواج بعد هذه الصدمة الا واتنهد في حسرة وأسف :

وعقب الزواج وجدت صعوبتين : أولاهما اني احترف الادب والصحافة واتعلق بالقراءة وهوايتي هي الثقافة . والزوجة تعد الانفاق على الكتب اسرافاً . ثم هي لا تطيق رؤية زوجها وهو غارق في كتابه طول الوقت او معظمه في البيت . والصعوبة الثانية هي التفاوت العظيم بين مستويينا الثقافيين . ففي مصر كلها لم تكن هناك مدرسة ثانوية واحدة للبنات الى عام ١٩٢٥ وكانت زوجتي قد تعلمت في مدرسة فرنسية من تلك المدارس التي تديرها الراهبات ، ويتجه فيها معظم العناية الى التعليم الديني . ولذلك وجدت للتغلب على هاتين الصعوبتين ان اشرع في تعليمها من جديد . فصرت اشركها فيما اكتب ، واناقشها في جميع الموضوعات الثقافية التي اهتم بها . وبديهي ان كل زوجة تهتم بحرفة زوجها . ولما كانت حرفتي هي الصحافة والادب والعلم ، فانها اضطرت الى تتبع نشاطي حتى ارتفعت عن مستواها السابق كثيراً . وبهذا صح الوفاق بيننا ، بل اكثر من ذلك انها اصبحت صديقتي كما هي زوجتي . وظني ان خير طريق الى الصداقة الضرورية بين الزوجين في مصر ان يرفع الزوج زوجته الى مستواه الثقافي . اذ هو حين يقصر في ذلك يجد ان التفاهم بينهما معدوم ، فلا يكون الحديث بينهما الا في الشؤون التافهة ، ويعودان وكل منهما يعيش في عالم منفصل عن العالم الذي يعيش فيه الآخر . والصداقة التامة تحتاج الى التكافؤ الثقافي بينهما .

والأديب الحق يجد انه بحاجة في بعض الاوقات الى ان يغير القيم والاوزان الاجتماعية والاخلاقية ، وان يجهر بما يجبن غيره عن الجهر به . ولكنه حين تحدثه نفسه بذلك ، يجد نداء العائلة ـ اي الزوجة والاولاد ـ صارخاً في وجدانه : قف . الا تتذكر ابنتك هذه التي ستتزوج بعد عام أو عامين ؟

ولهذا السبب آثر كثيرون من المفكرين والادباء العزوبة على الزواج . بل احياناً وقفوا فيما يشبه منتصف الطريق ، كما فعل هافلوك اليس . فانه تزوج ، ولكن ، بالاتفاق مع زوجته ، عاش كل منهما مستقلاً في منزله الخاص .

وشخصية الاديب ، سيكلوجيا ، هي شخصية سيكوباتية ، أي انه والمجرم سواء ، والفرق بينهما ان المجرم ينحرف الى اسفل بينما الاديب ينحرف الى اعلى . كلاهما متقلقل متأفف نازع الى الشذوذ عن اوزان المجتمع وقيمه السائدة . وكما ان العائلة من العوامل الكبرى التي تحول دون الاجرام ، كذلك هي ايضاً من العوامل الكبرى التي تحول دون الاديب العظيم أو تعوق رسالته . او بكلمة اخرى ، تعمل العائلة للاعتدال ، وتحول دون الشطط ، الاجرامي والعبقري معاً .

وكل ارتباط ، في معنى ما ، تقيد . فان الارتباط بهدف اجتماعي او اتجاه فلسفي ، يقيد الاديب

ويحد من حريته . ومن هنا دعوة الدوس هكسلي واندريه جيد الى الانفصال عن الاحزاب والمذاهب ، ليستقل في فنه وتفكيره ، والحق ان لهذا القول وجهاً بل وجوهاً من الصواب ، وخاصة في عصرنا الحديث حيث نرى الاحزاب تستخدم الاديب في تأدية اغراضها . ولكن عصرنا هذا يتسم ايضاً بصراع روحي بين الحق والباطل والاديب الذي تنفذ بصيرته الى صميم هذا الصراع لن يستطيع الا ان يقف الى جانب الحق . وإذاً ليس هناك مجال في عصرنا لهذا الاستقلال المزعوم . فللأديب المخلص مبدأ ، كما ان له عائلة ، وهو يرضى بشيء من القيود يرتبط بها فنه كي يبقى متصلاً بالمجتمع يدرس ـ عن اختبار ـ مشكلاته ، ويجعلها اساس الفن ومحور الأدب .

« طرقات على الباب . . يدخل الساعي » .

سلامة : نعم .

ـ : شاب صغير يطلب مقابلة سيادتك .

سلامة : دعه يتفضل .

« يفتح الباب . . خطوات تبتعد واخرى تقترب » .

سلامة : اهلاً وسهلاً .

الشاب : متشكر يا افندم . . جئت لاسدد الاشتراك .

سلامة : تفضل على هذا المقعد .

الشاب « بعد ان اطمأن » . . ومعي عدة اسئلة من مجلة الكلية موجهة الى سيادتك .

سلامة : اسم حضرتك .

الشاب : نجيب محفوظ ، بكلية الآداب قسم الفلسفة .

سلامة : واسم مجلتكم ؟

الشاب « بحماس » : التطور «بارتباك » انها مجلة حائط وليست مجلة مطبوعة .

سلامة : «مبتهجاً » : شيء عظيم . . اشكرك . . وما اسئلتك ؟

نجيب «بلهجة المعلم » : تعلم اننا نستطيع ان نحيا على البروتينات فقط مثل زلال البيض واللحم والجبن . لان اجسامنا تستخلص منها السكر والنشا . وهناك آلاف من الحيوان تعيش على البروتينات فقط . ومن هنا نفهم ان البروتين هو المادة الحية الاولى . والمادة البروتينية تحمل على الدوام شحنة كهربائية تجعلها على تفاعل مع الاجسام المكهربة المحيطة بها . فهي تتذبذب بها كما يتذبذب الحديد بالقوة المغنطيسية . وهذا التذبذب هو في النهاية اقرب الاشياء الى الاحساس والتحرك . والاحساس والتحرك هما خاصة الاحياء ، ولذلك يمكن الظن بان اول الاحياء على الأرض هو مجموعة من الجزئيات البروتينية الكهربائية التي اغتمزت بالحياة ، . ولم يكن هذا الاغتماز سوى حركة او ذبذبة كهربائية .

نجيب : قرأت لسيادتكم اننا اهتدينا الى نظرية التطور بواسطة المتحجرات التي تعرفنا بواسطتها على تطور الكائنات الحية منذ الآف السنين . . . ولكنا نريد ان نعرف ، كيف يتحجر الكائن الحي ؟

سلامة : الأمر بوضوح ان حيواناً ما قد تزل قدمه فيقع في حفرة ثم ينهار عليه التراب ويدفنه او قد

تنخسف الارض التي تحمله في باطنها فيموت تحت ما يتجمع حوله من التراب . او قد يتورط في مستنقع يعجز عن الخروج منه ويموت مدفوناً في طينه . وهذه الاحوال نادرة الوقوع ، ولذلك ـ فالمتحجرات من النوادر ، ونحن لذلك لا نجد كل انواع النبات والحيوان القديمة ، وانما نجد نوعاً ما يبصرنا بما جاء قبله وما جاء بعده .

والحيوان او النبات المتحجر لا يوجد بلحمه وشحمه كما كان في حياته ، وانما يوجد حجراً قد اتخذ هيئته في حياته قبل موته . وسبب تحوله من المادة الحية الى المادة الحجرية انه عندما يدفن تحت التراب وتنزل فوقه الامطار تتسرب المياه اليه فتفسد مادته وتتعفن شأن كل حي ، فاذا تعفنت تحولت الى غازات وتطايرت فيبقى مكانها خالياً بالهيئة التي مات عليها الحيوان او النبات . والمطر إذا تسرب الى هذا المكان الخالي حمل معه الاملاح التي تذوب فيه وهو يمر بالاتربة التي فوق الحيوان او النبات المدفون. فهذه الاملاح تتراكم سنة بعد سنة ومادة الحيوان تفسد وتحلل وتذهب سنة بعد سنة حتى يجيء وقت يصير فيه الحيوان أوالنبات قطعة من الاملاح او الحجر.

نجيب : أشكرك . . الا يمكن ان تتطور الكائنات دون أن تموت ؟

سلامة : ربما يكون موت الابوين ضرورة يقتضيها بقاء النوع ، لانه ليس من مصلحة النسل الجديد أن يزاحمه على الغذاء الجيل السابق ؛ لانه يقتله عندئذ ويحرمه غذاءه . في حين ان ظهور النسل الجديد وبقاءه انفع للنوع من بقاء الجيل السابق ، وأقبل للتطور منه ، فمن مصلحته الا يجد ما يزاحمه على البقاء ، وهو بعد في الطفولة . وهذا هو معنى الموت وفائدته الكبرى لجميع الاحياء العليا . فالموت عامل من عوامل الحياة . والاحياء الدنيا لا تعرف الموت للآن . فالاميبا والنقاعيات كلها خالدة ، ولكنا نحن نموت لأننا أرقى منها .

نجيب : ما هي دلالة داروين لعصرنا ؟

سلامة : شيئان هامان يهدف الى توضيحهما داروين : أولاً ، معارف تكاد تكون حقائق عن اصل الانواع في الحيوان والنبات ، وانها جميعها ترجع الى اصل واحد أو اصول قليلة ، وثانياً منهج للدراسة هو الاستقرار لا يعرف في الطبيعة ، وأن الانسان والحيوان والنبات بل والجماد في تغير مستمر . وقد فرضت هذه النظرية نفسها على كافة ميادين الحياة ، اذ لم يقف داروين عند حد اكتشاف النظرية ، فقد سبقه الى ذلك بصفة غير دقيقة اثنان هما جده ومستر وولاس ولكن داروين انتهى الى تعليل التطور بتنازع البقاء الموجود في الطبيعة ، فالقوي هو الذي يبقى ، اما الضعيف ، فعوامل ضعفه مكلفة بافنائه . ومن هنا تتطور الحياة الى الافضل ـ اي الى الاقوى. والقوى هنا ليست بدنية فقط ، لانها قد تكون ذكاء الكائن الحي او شكله او لونه او طبيعته المعيشية . . وهكذا .

وعظمة داروين هنا هي النظرية نفسها ، التي اكتشف بها العقل الانساني مفتاح العالم . فالنقلة التاريخية التي حمل عبئها داروين من التسليم الغيبي للموجودات ، الى الحقيقة العلمية لهذه الموجودات ، وهي انها في تطور مستمر غير مستقر . . قد حفرت في اذهاننا شهوة البحث والاستفسار والقلق والكشف

وعدم الرضا والاطمئنان الى عقائد الاولين .

نجيب : ارجو الا تكون اسئلتي كثيرة . . لاحظنا يا استاذي ان اهتمامك بالعلوم يعادل اهتمامك بالآداب . . اليس كذلك ؟

سلامة : الادب وسيلة حيوية من وسائل التحرير الكبرى . ولكن العلم هو اساس الحياة ـ الحديثة . ينبغي ان ندرس العلوم ، وأن نتشبع بالعقلية العلمية ، فالجاهل بالعلم ليس من سكان القرن العشرين ، ولو كان عبقرياً . . وعلى الادباء ان ينالوا حظهم منه ، فلم يعد العلم وقفاً على العلماء . اجل ، لهؤلاء التضلع والتعمق . . ولكن على كل مثقف ان يضيء نفسه بنوره ، وان يعتنق نتائجه ويتحلى بأسلوبه .

نجيب « مؤمناً على قول استاذه » : نعم . . ولذلك كانت رسالة المجلة هي تطوير المجتمع على أساس علمي .

سلامة : أجل ، ادرس الآداب كما تشاء ، ولكن لا يجب ان تخلو مكتبتك الى جانب شوبنهور وشكسبير من داروين وفرويد وبيكون .

نجيب : ولكن . . هل يمكن لمجتمع مثقف ان يخلق حضارة مادية راقية ؟

سلامة : لو تخيلنا المجتمع هرما ، قاعدته الشؤون المادية في الاقتصاد والاجتماع ، فان سمته **الروحية** هي الثقافة . لأن الفكر انعكاس طبيعي للوضع الاجتماعي . ولكنه ليس انعكاساً منعزلاً عن قاعدته المادية . وإنما هناك تفاعل تأثيري متبادل .

نجيب : من هو الرجل المثقف ؟

سلامة : غاية الثقافة ان نزيد الحياة وجداناً ، بأن نجعل مشكلات العالم ، مشكلاتنا الشخصية ، لان الحياة تنادينا الى اليقظة والفهم والجد ، وكلما استولى علينا النعاس والركود . والادب هو احدى الوسائل لزيادة هذا الوجدان ، وعندي ان الرجل المثقف هو الذي يرتفع وجدانه الشخصي الى الوجدان العالمي . ولا يكون هذا الا بالانغماس في المشكلات البشرية العالمية .

نجيب : سؤال آخر . . ما هو المشروع الذي تمنيت ان تقوم به وأخفقت فيه ؟

سلامة : منذ شهور وجدت ـ مع بعض الزملاء ـ ان الفرصة سانحة لايجاد حركة علمية شعبية في مصر ، فعقدنا العزم على تأليف « المجمع المصري للثقافة العلمية » . وكانت الغاية منه أن يضم جميع المهتمين بالثقافة العلمية ونشرها بين الجمهور . ونجحنا في المشروع نجاحاً لم نكن ننتظره ، مما دل على ان المجمع أدى حاجة اساسية في مجتمعنا . ولكني في ذلك الوقت كنت اكافح دكتاتورية الطاغية اسماعيل صدقي حين اتفق مع الاستعمار والاقطاع على اعادة الحكم التركي الشركسي الذي حاول عرابي ان يحطمه . وادى نشاطي هذا في السياسة الى طردي من المجمع .

نجيب : سؤال اخير ، وأرجو ألا أكون قد ضايقتك . .

سلامة : الانسان الجاد هو الذي يناقش . . انني سعيد بشباب هذا الجيل .

نجيب : قرأت أنك قضيت فترة من حياتك في الريف . . فأيهما أفضل - حسب تجربتك - هل ينتج الاديب في المدينة أم في القرية ؟

سلامة : غيري يعد الريف منفى ،ولكني اعتقد ان أخصب سني حياتي، هي تلك التي قضيتها في الريف . فقد أتاح لي الدراسة الجدية ، كما أتاح لي الاستمتاع بالطبيعة . ولم يمر علي يوم دون أن أستيقظ في الرابعة او الخامسة صباحاً . وأسير في الحقول وهي مبللة بالندى في هدوءالطبيعة الرخيم انتظر بزوغ الشمس فأحييها وأتأملها كأني في صلاة .

وهناك آلاف الناس لم يعرفوا قط هذه الصلاة ، ولم يحسوا هذا الاحساس الديني في الاتصال بالطبيعة في خلوة الحقول التي تنمو كل نهار بحياة جديدة . ومن يمش بين الحقول في هذه الساعات الاولى من النهار تغمره نشوة حقيقية ، حتى ليحس بانه ثمل دون تخدير للوجدان . المدينة ترسم الخطوط العامة ، والريف يوضح التفاصيل : أنواع عديدة من النبات، وأصناف متباينة من الحيوان . ولكن المتأمل يجد ترابطاً كلياً بينها جميعاً . وقد كان داروين يقول - على سبيل الفكاهة - انه يستطيع ان يقدر عدد العوانس في أية قرية بانجلترا ، بملاحظة حقول البرسيم المحيطة . فاذا كان البرسيم مزدهراً ناجحاً، فانه يدل على ان العوانس كثيرات في القرية . ذلك لانهن يتسلين بتربية القطط، والقطط تأكل الفيران ، والفيران تقضي على النحل ، والنحل هو الذي ينقل الى البرسيم لقاحه من زهرة الى أخرى . . فاذا قلت العوانس ، قلت القطط ، وزادت الفيران، وقل النحل، ثم قل ازدهار البرسيم .

نجيب : شكراً .

فاصل موسيقي طويل نسبياً

الفصـــل الثالـث

« جمعية نسائية . . . ضجة بين العضـوات »

عضوة : انه مقال يجب ان نطبعه في منشورات توزع على الرجال في الطريق العام .

اخرى : ويعلق في نوادي الجمعيات النسائية كلها .

اخرى : ان الكاتب ضدكن جميعاً . . لانه لا يؤمن بجمعيات للرجال .

اخرى : ان الكاتب ضدكما جميعاً . . لأنه لا يؤمن بجمعيات للرجال واخرى للنساء . . انه يؤمن باختلاط الجنسين . . والجمعيات النسوية التي تعمل على تحرير المرأة - مثلنا - تنسى هذا التناقض الاساسي . . وهو اننا نعمل - من حيث لا ندري - على تعميق الهوة بيننا وبين الرجال . . اي اننا نطلب المساواة بشفاهنا ، ونلغيها باعمالنا .

« خطوات قادمة . . عضوات جدد »

عضوة : علام هذه الضجة . . والمناقشات ؟
اخرى : انه مقال لسلامة موسى .
العضوة : ماذا يقول ؟
الاخرى : اسمعي يا ستي (صوت سلامة يبدأ هادئاً بطيئاً) .

كانت الشعائر الدينية في انجلترا تقتضي ان يقول القسيس للزوجة « يجب ان تطيعي زوجك» ولكن هذه الجملة حذفت لان كثيراً من العرائس كن يجبن على هذا الامر بقولهن «لا » فيثرن الضحك بين المدعوين . وتغيرت العلاقة بين الزوجين الانجليزيين ، فلم يعد الزوج رئيساً لزوجته يطلب طاعتها ، وانما هو زميل يتساوى بها ويتعاون معها . انسان مع انسانة ، رجل مع امرأة ، كلاهما على مستوى واحد ، ليس احدهما رئيساً والآخر مرؤوساً . وإنما هما زميلان .

ومعنى الرياسة الذي لا يزال موجوداً في بلادنا ، والذي يستمتع به الزوج يجب ان يلغى . إذ يجب ان تكون العائلة ديمقراطية يتساوى فيها الزوج بزوجته . فلا رئيس ولا مرؤوس . هو يأمر وهي تطيع .

نحن نحاول ان نجعل مجتمعنا اجتماعياً يتألف من الرجال والنساء ، وليس من الرجال فقط . ولا يمكن ذلك الا اذا كافحنا فكرة السيادة للرجل على المرأة ، ومحوناها ، وأقمنا مقامها فكرة المساواة والزمالة . ونحن مضطرون الى ذلك ولسنا مختارين . ذلك ان الانتاج العام في البلاد العربية يحتاج الى أيدي النساء وعقولهن، كما هو يحتاج الى ايدي الرجال وعقولهم . وفي جميع الاقطار المتمدنة تنتج المرأة وتزيد الثراء والغذاء والكساء والبناء . ونحن في تنازع بقاء مع الأمم المتمدنة ، فيجب ان ننتج مثلها . واذا عطلنا المرأة عن العمل فان انتاجنا يقل : انتاج السلم والحرب . وعندئذ تنهزم في « تنازع البقاء » .

ان انقراض الامم المتخلفة ليس خرافة من خرافات التاريخ بل هو حقيقة ، وسبيل البقاء وضمان المستقبل هو التطور والرضا بالتغير ، كي تزيد القوة بجميع مظاهرها من ثراء الى عتاد الى صحة الى علم الى اخلاق .

وزمالة المرأة للرجل قوة كبيرة ، اذ هي تتربى بهذه الزمالة ، وتعرف هذه الدنيا الواسعة التي كانت الى وقت قريب محرمة عليها . اي تعرف الانتاج والكسب ، وتتخذ اخلاق الرجال في الجد والعمل والدرس والطموح . بل ان الرجل يتربى ايضاً بهذه الزمالة . فلا يؤمن بأنه رئيس وزوجته مرؤوسة . لانه حين يتعود الزمالة في المدرسة ثم في المصنع أو المكتب ، ينقل هذا الاحساس الى البيت ، فيتعود الزمالة مع الزوجة ، فلا يعتقد ان له ان يأمر وعليها ان تطيع . الزمالة في المدرسة والجامعة من أوجب واجباتنا . فليست المدرسة او الجامعة مكاناً للتعليم فقط . وانما هما مكان للتربية ايضاً . والتلميذ والطالب يتعلمان من المدرس والاستاذ . ولكنهما لا يتربيان بالدرس او المحاضرة . وانما هما يحصلان على التربية من الزمالة بين الجنسين . ذلك ان الزمالة هي الاجتماع والحديث والعمل المشترك والمناقشة المنيرة . وكل هذا تربية للاخلاق وتنمية للشخصية .

وعندما نتزوج على اساس الزمالة والمساواة يقوم الحب من الزوجة مقام الاحترام لزوجها . والحب

أبر وآمن وادعم للعائلة من الاحترام . الزوجة التي تحب زوجها خير من الزوجة التي تحترمه ، بل اننا لا نعرف كيف نحترم احدا اذا لم نكن نحبه . ولن يسود الحب بيتا الا اذا كانت الزمالة تأخذ مكان الرئاسة . وليس في الدنيا انسان يستحق ان يرأس زوجته . وانما هناك قوانين وقواعد اجتماعية يجب ان تكون لها الرئاسة، وان يخضع لها الجميع رجالاً كانوا أو نساء .

ان كل رجل نشأ في مجتمع انفصالي يعد ناقصاً في تربيته ، جاهلاً للجنس الآخر . بل هو قد يقع فريسة للشذوذ الجنسي . وكذلك كل امرأة نشأت في مجتمع نسوي فقط . ولا عبرة بأن يقال ان مكان المرأة هو البيت . لقد كان الشأن هكذا قبل مائة سنة حين كانت اعمال البيت وواجباته تقتضي من المرأة ان ترصد حياتها كلها على خدمة البيت والزواج والاولاد . ولكن هذا البيت القديم كان بيتاً غير متمدن . اما البيت العصري فلا يحتاج اكثر من ساعة او نصف ساعة من الخدمة في اليوم كله . ومن الاجحاف ان نقول للزوجة : الزمي البيت وابقي معطلة طيلة النهار ، وحسبك ان تعملي ساعة في اليوم كله .

إن المرأة الفقيرة في الاحياء الشعبية ، والمرأة الريفية في القرى . كلتاهما قد سبقتا نساء الطبقات المتوسطة والكبيرة الى الكفاح . فالاولى تقف مع الرجل جنباً الى جنب في المصنع والمشغل والمستشفى . والاخرى لا تغادره في الحقل والزراعة .

هلموا اذاً نحو التمدن . والتمدن هو حق المرأة العربية في الحرية وواجبها في الانتاج ، واحساس الانتاج هو احساس الصحة النفسية . وهو احساس الخير الاجتماعي ، وهو احساس الصلاح في المعنى العصري . فيجب ان نجعل قلب المرأة وضميرها يحفلان ويشبعان من هذه الاحساسات البارة النبيلة .
العضوات «تنهدات » : يا سلام . . يا لها من كلمات بارة نبيلة .

احداهن : انني اريد ان أجري تحقيقاً صحفيا مع هذا الرجل.

اخرى : يجب فعلاً .وياليتك ترينه غداً في كلية الآداب . انه مدعو بالاجابة على أسئلة الطلبة فقط . . هكذا قال ابني .

الأولى : كلا يا عزيزتي . . انهم سيسألونه في مشكلات الادب والفلسفة . . وانا أريده في حديث خاص عن المرأة .

الاخرى : وكأن الادب والفلسفة لا يعنيان المرأة . . هذه هي الانفصالية .
(ضحكات العضوات وضجيج ينتهي بفاصل موسيقي)
(ضجيج جديد لاصوات شبان . صمت . سلامة يتكلم)

سلامة : انني سعيد بلقياكم في هذا المكان ، وأرحب بكل سؤال.

« خطوات طالب يتقدم الى المنصة »

الطالب : هل يسمح لي الاستاذ ان اتساءل عن العلاقة التي تربط بين الاديب والمشكلات الاجتماعية كحرية المرأة مثلاً.

سلامة : التجديد في الادب لا يعني شيئاً آخر سوى التجديد في الحياة . والاديب يجب ان يطربنا . ولكنه يجب ان يغيرنا ايضاً . وحرية المرأة ـ وكافة مشكلاتنا الاجتماعية ـ هي من سمات تطورنا وتغيرنا . . ولا يستطيع الاديب الصادق ان يتجاهلها .

الطالب : قرأت لاحد النقاد ان دعوتكم الى مقاطعة الأدب العربي القديم لا تستند على اساس علمي .

سلامة : «يضحك مقاطعاً » : أرجو الا يلتبس موقفي عند أحد ، كما حدث للسيد الناقد . فاني لا أعادي القدماء . والثقافة القديمة هي تراث بشري عظيم لا يهمله الا مغفل . ولكن يجب ان نميز بين قديم وقديم . ذلك ان هناك قدماء يفصل بيننا وبينهم آلاف السنين في عرف الزمن ، ولكنهم ـ مع ذلك ـ قدماء معاصرون . أي يشتغلون بهمومنا البشرية او الاجتماعية العصرية . وهل أنسى فضل هذا العظيم اخناتون ، وبيني وبينه اكثر من ثلاثة آلاف سنة حين دعا الى السلم الذي مازلنا ننشده للآن ؟ واية دعوة أهم إلى القلب واسمى في الشرف من دعوة في عالمنا الحاضر الذي يقف ـ كطفل ـ على شفا بركان ؟

وهل انسى هذا الإمام العظيم ابن حزم حين يدعو الى الحب ويجعله اساساً للسعادة ، ويحض الناس على ان يحبوا ، وان ينشدوا العفة والشرف مع من يحبون . وبيني وبين ابن حزم نحو الف سنة ؟ وهل انسى هذا العظيم الآخر ابن رشد ، حين يعزو تخلف الشعوب الى ان المرأة قد ضرب عليها في البيت ، فلا تخرج ولا تختلط بالمجتمع ولا تشتغل بشؤون الرجال ولا ترتزق بكدها ولا تملأ وظائف الدولة ؟ وبيني وبين ابن رشد الف سنة أيضاً .

هؤلاء وعشرات بل مئات غيرهم ، هم القدماء المعاصرون الذين يعيشون في عصرنا ويتحدثون الينا حديث الضمير والعقل والشرف ، ويحاولون تنبيهنا الى القيم الانسانية التي نسيناها أو كدنا . ليست العبرة في الادب والفن اذن بالقديم أو الجديد ، وانما العبرة بقيمة هذا الفنان او الاديب . قيمته الانسانية او الاجتماعية التي يحن الينا ونحن اليه فنتبادل واياه الفكرة في حنان وانشغال ـ انسانيين . وكذلك ليست العبرة في الادب أن يكون سهلاً أو صعباً . لان الكاتب الفذ هو الذي يجمع بين اليسر والعمق . والوضوح في الادب هو المنطق . والكاتب الواضح هو الكاتب الفاهم . وعندما يفهم الكاتب يفهم القارىء .

الطالب : شكراً « خطوات العودة الى مكانه » .
سلامة : أي سؤال آخر ؟

« خطوات تقترب الى المنصة »

طالبة : اشتهرت كتابات الاستاذ بالاسلوب العلمي ، فما هو المفهوم العلمي للادب والنقد ؟

سلامة : انني افهم الادب على أنه معالجة الانسان في جملته اي في كليته . فالهندسة فن يعالج البناء . والكيمياء فن يعالج المواد . والطب فن يعالج الامراض . ولكن الادب فن يعالج الانسان جملة لا

تفصيلا . فهو يزن الموقف الفلسفي والموقف الجنسي والموقف الاجتماعي وسائر المواقف البشرية للفرد . بحيث انتهي من هذه المعالجة الى ان اعرف قيمة هذا الفرد في المجتمع وفي الدنيا وفي الكون . وانتهي الى ان اقارن موقفي أنا القارىء بموقف هذا الفرد سواء كان هو موضوع قصة أو قصيدة أو مقال أو سيرة انسان .

والنقد السليم للأدب هو النقد العلمي ، اي ان الناقد يسأل : ما هي الظروف الموضوعية لهذا الأدب ، وما قيمة هذا العمل الأدبي في المجتمع ؟ هل هو يدعو الى الحياة والصحة والخير ، ام يحض على الانتحار والمرض والشر ؟

والأدب الرفيع اذن هو التنقيب عن معنى الحياة ودلالاتها ، وهو البحث عن طبيعة الكون وهو اقناع الانسان ، بأن يكون انسانياً . وهو ابتكار القيم الجديدة لتأخذ مكان القيم القديمة وتزيد الدنيا والبشر جمالاً وسعادة .

الطالبة : هل تؤمن بالخلود في الادب ؟

سلامة : ليس الادب شيئاً خالداً . اذ هو يتغير بتطور الظروف وحاجات الشعوب ـ وسيكلوجية الافراد . ولكن يخلد فيه مع كل ذلك شيء واحد هو نزعته الانسانية . فقد تدعو الظروف أديبا الى ان يحارب ملكاً سافلا وعقيدة فاسدة او طبقة طاغية او استعماراً أو استبداداً، فهو يركز الاضواء على موضوع معين كي يبرزه ويحرك العقول والقلوب بشأنه . وقد يزول السبب الذي كتب والف من أجله . فتزول قيمة ما كتب والف لان الغاية قد تحققت . ولكن تبقى بعد كل هذا النزعة الانسانية في الاديب ، لان حزمة الفنان وعنوانه وهدفه وموضوعه انه انساني . وسبق أن قال الاديب الامريكي هويتمان كلمة يصح ان تعلق على صدر كل فنان . قال هذا الانسان العظيم : من أهان انساناً فقد اهانني .

الطالبة : ما هو الادب الانساني اذن ؟

سلامة : هو الادب الشعبي : بمعنى اننا لا نؤلف القصائد والقصص كي نبعث في الاثرياء العطف على الفقراء والتصدق عليهم ، وانما هو ان ننظر بالعين الفنية للمشكلات الانسانية ـ والاجتماعية . ولكن من موقف الشعب نفسه . اي من الموقف الانساني، وليس من موقف الاثرياء . فلا نطلب التصدق ، وانما نكافح للعدل والمساواة .

الادب الانساني اذن ، هو ان نحس احساس الشعب ونكافح كفاحه ونتكلم بلغته ونصرخ صراخه ولا نلقي عليه كلمات الرحمة كما نلقي للجائع لقيمات الصدقة .

الطالبة : شكراً : «خطواتها تبتعد عن المنصة الى مكانها » .

سلامة : سؤال جديد ؟

« خطوات جديدة تقترب من المنصة »

طالب : اخذ عليك بعض النقاد انك تقرن حياة الفنان بأدبه . . رغم اننا يجب ان نعتمد في نقدنا

على النص الادبي فقط ، أما حياة الاديب ، فما لنا ولها ، إذا كانت لن تصيب قراءة بضرر ؟

سلامة : اشكرك على هذا السؤال الحيوي . واجيبك ـ ومعك النقاد ـ فأقول ، ان الاديب ليس مخلوقاً هلاميا لا يتأثر بما يحيط به خلال عملية الخلق الفني . ذلك ان الفنان هو قطعة من الانسانية ، بما يتجمع فيها من تراث تاريخي واجتماعي وبيولوجي . اي ان الاديب ـ كانسان يعيش بيننا ـ هو جماع تاريخي واجتماعي وبشري لفترة زمنية معينة . وهو حين يكتب لا يتجرد من هذه الخصائص المكونة لانسانيته ووجوده . لان تجرده منها بمثابة تجرده عن تكوينه العضوي والسيكلوجي والذهني . . هذا التكوين الذي يتعاون في تناسق اثناء عملية الخلق الفني . ومن هنا يبدو واضحاً اننا لا نستطيع ان نعزل الاديب عن حياته . لان مؤلفات الاديب في واقع الأمر هي حياته . وما يأخذ به من قيم وأوزان في مجتمعه ودنياه وعيشه ، ينتقل الى ما يؤلف في الادب . وقد سبق لي أن قلت ، لهذا السبب ، ان اعظم مؤلفات طه حسين هو حياته . اذ ليس هناك كتاب ألفه هذا الاديب العظيم ، يبلغ في القيمة الانسانية ما تبلغه حياته .

الطالب : شكراً «خطواته تبتعد » .

سلامة : سؤال آخر ؟

« خطوات جديدة الى المنصة »

طالبة : يقول المستشرق الانجليزي مستر جيب في دراسته النقدية للادب العربي في مصر ان البراعة الروحية في اسلوبك ، هي تجديدك في اللغة . فماذا يقصد بهذا التعبير ؟

سلامة : الواقع انه ليس للحياة سوى الحياة . وكل ما عدا الحياة هو وسائل للحياة . فاللغة والأدب والفن والبلاغة انما هي جميعها في خدمة الحياة التي لها الاحترام الاول والمكانة المفضلة . فنحن نتعلم الفنون ونمارس البلاغة ونعنى بالثقافة كي نصل في النهاية الى مستوى عالٍ من الحياة. ولذلك لا نحتاج الى أن نكرر القول بأن بلاغة الحياة اهم وأخطر من بلاغة اللغة ، وأن أسلوب الحياة اجدى بالأولوية والتفضيل في التعليم من اسلوب الكتابة ، وان فن الحياة هو اشرف واجدى الفنون على هذا الكوكب .

وإذا جعلنا الحياة الشريفة السعيدة هدفاً ، نوجه اليه فنوننا وعلومنا وعقائدنا ، فإننا نستطيع ان ننزع عن هذه جميعها تلك القداسة التي تحول بيننا وبين تقيحها او تغيرها . ويعود عندئذ «فن البلاغة » فناً تجريبياً مثل جميع الفنون . ويتغير كما تغيرت . فليس من شك ان التغير أو التقيح فنوناً كثيرة في عصرنا مثل الرسم أو النحت او البناء . وقد رحب مستر جيب بمحاولتي تطبيق هذا التطور على اللغة العربية في حدود هذا المعنى .

الطالبة : ما هي اللغة المثلى في نظرك ؟

سلامة : هي التي لا تلتبس كلماتها ولا تنساح معانيها ولا تتشابه عن بعد أو قرب بل هي التي تؤدي المعاني في فروق واضحة . ثم هي اللغة الثرية الخصبة التي يحتاج اليها المتمدنون . بل هي التي

تتسع ايضاً لاختراع الكلمات الجديدة التي تتطلبها الحاجات النامية المتزايدة لهؤلاء المتمدنين . وكي نفكر التفكير الحسن نحتاج الى اللغة الحسنة ، أعني اللغة الدقيقة التي تؤدي معنى معيناً ولا تتجاوزه الى هوامش المعنى. وكذلك يجب ان تكون اللغة انيقة فلا تصف الالوان الاصلية كالابيض والاسود . بل تستطيع ان تنقل الينا الظلال التي بينهما . فليس من البلاغة ان نطلق الاخضر على الاسود كما تقول معاجمنا . بل يجب ان نميز لوناً من آخر تمييزاً صارماً . ويجب ان تكون لنا بلاغة لا تقتصر على مخاطبة العواطف بل تخاطب العقول، وأن تكون غايتها الاولى هي الفهم . وهكذا يصبح المنطق هو الاساس الاول لاية بلاغة يراد بها التعبير السديد .

الطالبة : ماذا يعوق تطور اللغة في رأيك .

سلامة : تتفاعل اللغة مع المجتمع ، فتنحط بانحطاطه ، وترتقي بارتقائه اي انها تتطور . وهي حين تتطور ينشأ بينها وبين المجتمع اتصال فسيولوجي ووظائف عضوية كما بين اليد والذهن ، كلاهما يخدم الآخر وينتفع به . والتطور هو أن تخلص اللغة من الكلمات الاثرية التي لم تعد ملائمة لمجتمعنا الجديد . فاللغة بمثابة المصنع الذي يعيش في عصرنا ، ومع ذلك يجمع في مستودعاته فأسا من الحجر كانت تستعمل قبل ثمانية آلاف سنة ، وابرة من الشوك كان اسلافنا ـ يستعملونها قبل مائة الف سنة ، وسيفاً من البرونز كان يستعمل قبل اربعة آلاف سنة . ومع هذه في وقت واحد نجد مصنوعات اخرى مثل الراديو والمصباح الكهربائي والسلفانا بيده ومن هنا هذا الارتباك الذهني الذي يؤدي الى قلة الفهم او اختلاطه . ذلك لاننا نستعمل ادوات قديمة كي تؤدي لنا خدمات جديدة .

الطالبة : اشكرك « خطواتها تبتعد » .

« خطوات نحو المنصة »

طالب : هل يمكن للكلمة ان تؤثر في سلوك الانسان ؟

سلامة : لا شك في ذلك . فلو تخيلنا سيدة أنيقة في صحة جيدة ، قد اقتربت من الثامنة والاربعين او التاسعة والاربعين ، ثم احست توعكاً او توتراً ، فلما استشارت الطبيب قال لها ان حالتها تعد طبيعية في سنها . . سن اليأس .

يأس ؟ من منا يسمع هذه الكلمة ولا يضطرب ؟ الواقع ان جميع نسائنا يضطربن لهذه الكلمة . ولو اننا استبدلنا بكلمتي سن اليأس سن الحكمة او سن النضج لكان لهذا المعنى الانساني توجيه آخر نحو الامل والنشاط، ولكان منه سبب لسعادة نسائنا بدلاً من شقائهن .

الطالب : شكراً .

« فاصل موسيقي يعلن انتهاء الندوة »

«النهاية الموسيقية تدخل بنا الى جو منزلي »

صوت شاب : حقاً انه رجل عظيم .

صوت فتاة : من هو يا أخي ؟

الشاب : سلامة موسى يا اختي . . انني اقرأ مذكراته منذ الصباح ، وأكاد لا اريدها تنتهي . . تصوري انه وزع الشربات في بيته يوم طرد فاروق ؟ فجر ٢٣ يوليو يعلن قيام الثورة .

الفتاة : وماذا يقول عن الثورة ؟

الشاب : انه يفلسفها . . اسمعي « يبدأ صوت سلامة » .

(حين أعرض لاحداث بلادنا فيما ١٩٤٧ ، ١٩٥٧ أجدها على اختلاف بارز بين نصفيها . فالنصف الاول الى ١٩٥٢ كان انحداراً يكاد يكون انهياراً في السياسة والاخلاق . فقد ظهرت حركات رجعية أوشكت ان تحيل بلادنا الى جهنم . كما فسد الجهاز الحكومي وطغى العرش ، واستخفت الاحزاب بالقيم واستهترت . واصبح الزعماء والساسة متسلقين يرغبون الوصول الى القمم دون احتفال بالوسائل . ولذا كانت في الأغلب قمم الثراء والسلطات على هرم من اشلاء الشعب .

اما النصف الثاني ، اي من بداية الثورة حتى الآن ، فيمثل نهضة الشعب وهي نهضة انشائية بنائية في جميع المرافق ما زلنا ماضين في طريقها الذي لن يكون له نهاية . وانا لذلك - كبير التفاؤل بالمستقبل . فقد اممت قناة السويس في ١٩٥٦ . وأحس الشعب انه بهذا التأميم لم يسترد هذه القناة فقط ، بل استرد كرامته ، وتاريخ هذه القناة لا يقرأه مصري الا مع الالم والغيظ. فانه اكبر عملية نصب واحتيال في السياسة العالمية في القرن التاسع عشر . وأذكر اني منذ أكثر من عشر سنوات دعوت الى تأميم هذه القناة . وقلت في تدليلي وتبريري ان هذه القناة تقع في ارض مصرية . وأن تأميمها من حيث القانون لا يزيد على تأميم الترام في القاهرة . وبعدها قرأت لاحد الصحفيين انه سأل رئيس الوزراء آنذاك عن اشاعة التأميم ، فأجاب رئيس الحكومة المصرية بأنه ليس عند حكومته اية نية للتأميم ، وأنها تنتظر انتهاء الامتياز حين تستولي عليها عام ١٩٦٩ . ولذلك اكرر اني كبير التفاؤل بالمستقبل . وخاصة بعد هذه الاتفاقات التي نعقدها مع الدول لتصنيع بلادنا . هذا التصنيع الذي سيحل كثيراً من ازماتنا . بل ان هذه الازمات ستحل نفسها عندئذ بلا عمل ارادي من جانب الحكومة . فان التعطل سيزول . ويأخذ الاتجاه العلمي مكان الاتجاهات التقليدية . فالثقافة العلمية ستكون النتيجة للحضارة الصناعية . ثم تعود هذه الثقافة فتؤثر في هذه الحضارة . ويستمر التفاعل بينهما . وهكذا اسعد كثيراً لأن دعوتي للصناعة قد نجحت ، وهي دعوة أمضيت فيها أكثر من ثلاثين سنة . وها أنذا في ١٩٥٧ أجد الجمهورية النظام الانساني الديمقراطي لكل شعب حر .

وقد رفعت الثورة شبابنا من اهتماماتهم الشخصية الصغيرة الى مستوى التاريخ . فصاروا - يهتمون باصلاح الوطن واستقلاله ، وزيادة ارضنا المزروعة ، وانشاء المصانع ، وتقوية الجيش ورفاهية الفلاحين والعمال ، واستقلال المرأة واستكمال حقوقها البشرية . وأصبح شبابنا يعملون ويجدون ، الثورة قد ألهمتهم شرفاً جديداً ، ولانهم لم يعودوا يجدون الطرز الخسيسة من الرجال امثال فاروق» أو قواديه أو جواسيسه » .

« ينتهي الصوت بموسيقى »

صوت الفتاة « متنهدة » : يا سلام . . انه يعبر في صدق عن أروع لحظات حياتنا .
صوت الشاب «متأثراً » : وكفاحنا .

الفتاة : ماما تقول ان صديقتها الصحفية ستزوره . . ليتها تأخذني معها .

الشاب : حقاً . . انها فرصة العمر .

فاصل موسيقي
صوت سيدة تتكلم

الصحفية : سألته ، وهو يقلب كتاب «المرأة ليست لعبة الرجل » : هل وصلت المرأة العربية الى ما كنت تصبو اليه ؟ واجاب سلامة موسى :

سلامة : لقد وصلت المرأة في بلادنا الى اكثر مما كنت اصبو اليه منذ اربعين او خمسين سنة . ولكن اطمع في اكثر مما وصلت اليه ، اطمع في سن قوانين جديدة تقرر لها استقلال الشخصية المدنية في جميع تصرفاتها ، وأيضاً مساواتها بالرجل في جميع الحقول الاقتصادية . وكذلك حقوق الزواج والطلاق يجب الا يتميز الرجل بشيء منها .

الصحفية : ما رأيك في الضجة التي اثيرت اخيراً حول الاختلاط في الجامعة ؟

سلامة : هي ضجة انتظرها في فترة الانتقال من اخلاقنا القديمة الى اخلاقنا الجديدة فان الصدمة التي تحدثها حرية المرأة في قلب الرجل التقليدي ليست صغيرة ، وهو معذور إذا تأوه أو صرخ ، والذي اعرفه بمشاهداتي ان الفتاة المصرية بالمقارنة الى زميلتها الاوربية تعد من أكرم الفتيات وانبلهن وأكثرهن تحفظاً في العالم . وهي تهدف الى تحقيق السعادة في الزواج وتسعى له في شرف وامانة .

الصحفية : قلت للرجل الذي دعا الى تعليم الجنس في المدارس : ما هي الاسس التي يمكن ان تبنى عليها مادة «التربية الجنسية » إذا امكن ادخالها ضمن مناهج الدراسة ؟ فأجاب :

سلامة : التربية الجنسية بالمران والاختلاط في المراحل الاولى من التعليم . وتعلـم في البيت من الابوين . وتعلم بعد ذلك في المراحل العليا على ايدي اساتذة حكماء وعلماء . وتعلم بالكتب النظيفة التي يكتبها مسؤولون عارفون غير مهرجين .

الصحفية : من هي اعظم امرأة في العالم ؟

سلامة : ليس هناك امرأة واحدة عظيمة . هناك آلاف بل ملايين . والمرأة العظيمة الاولى التي عرفتها هي امي . وقد اكون مخدوعاً ، وذلك لاني وجدت منها حباً عظيماً ، وهذا عذري . وكل امرأة تخدم ابناءها وتهيئهم لمجابهة الصعاب في هذه الـدنيا وترسـم لهـم طرق الاستقامـة والشرف هي امـرأة عظيمة . ولذلك فالمرأة العظيمة الثانية التي عرفتها هي زوجتي . لأنها استطاعت ان تصل بأولادها الى

مرتبة عالية من التربية . وفي المجتمع الذي يجعل الوظيفة الاولى للمرأة طبخ الطعام والإسراف في تهيئته بحيث يرضي النهم الذي لا يشبع . . في مثل هذا المجتمع يشق على المرأة ان تكون عظيمة . ولكن في مجتمع قادم حين نعرف كيف نشترك في المطاعم العامة، وحين نعرف ان المرأة يجب ان تعمل اعمال الرجال وتهدف اهداف العظماء، حينذاك سوف نجد العظمة في المرأة أكثر مما نجدها الآن.

الصحفية : والكتاب الذي كان على المقعد المجاور للكاتب الكبير هو « فن الحب والحياة » ويذكر فيه سلامة موسى الانتصارات الرائعة التي حققتها المرأة في جميع انحاء العالم . قلت للرجل الذي يكسو الشعر الابيض رأسه في هدوء: ما هي الاهداف التي لم تحققها المرأة العربية في نظرك ؟

سلامة : اعظم ما ينقص المرأة في البلاد العربية هو تحقيق شخصيتها ، ولن تستطيع ذلك إلا اذا عملت وكسبت واصبحت قادرة على ان تحدد موقفها من المجتمع والعالم بلا خوف من الجوع . وسوف يكون هذا ممكناً عندما تعم بلادنا الحضارة الصناعية المنتظرة التي تهيء الفرص لجميع الشباب والفتيات كي يعملوا وينتجوا .

الصحفية : من هو الرجل العظيم ؟

سلامة : دعيني أسرق الاجابة من برنارد شو ، إذ قال: ان الرجل العظيم الذي يعطي الدنيا اكثر مما يأخذ منها . اي ان الدنيا تجد بعد انقضاء عمره انها كسبت به ولم تخسر، وانفقت عليه اقل مما ترك لها . وهذا الذي تركه لها قد يكون حكمة او قدرة أو علماً او اختراعاً أو زيادة في الثروة او الخير او السلام .

الصحفية : قال المستشرق المجري جرمانوس في نقده لك ، انك تؤثر العقل على القلب في اختيار السلوك الانساني . فأين يقع ايمانك اذاً بين الاثنين ؟

سلامة : ان جميع الاديان في نظري متساوية . فانا احب المسيح واعجب بمحمد واستنير ببوذا . واحس ان كل هؤلاء اقربائي في الروح احيا معهم على تفاهم واستلهم منهم المروءة والحق والرحمة والشرف . وأؤمن زيادة على هؤلاء ، بحب الطبيعة وجلالة الكون . ولا أنسى المعنى الديني في نظرية التطور، وموكب الاحياء التي يتوجها الانسان . بل اني لاجد هذا المعنى الديني في جمال المرأة ، وقداسة الامومة ، وشرف الانسانية. وأؤمن بتولستوي وغاندي وفولتير وبيكون . ان الصورة الوحيدة التي تطل على سريري اراها عند اليقظة في الصباح ، وقبل النوم في المساء هي صورة تولستوي ، الانسان الانساني ، وبكلمة اخرى اقول ان بؤرة ايماني هي الانسانية بمن تحوي من فلاسفة وانبياء وادباء ، وبما تحوي من شجاعة وذكاء ومروءة ورحمة وجمال وشرف.

الصحفية : وكدت انسى سؤالي الأخير ، لولا ابتسامة الرجل العظيم ، فقلت له : ما آخر ما قرأت ؟.

سلامة : بروفات كتاب عن سلامة موسى.

الصحفية «ضاحكة »: كيف ؟

سلامة : انه دراسة لانتاجي الفكري كتبها ناقد شاب.

الصحفية : وآخر ما كتبت ؟

سلامة : تعليقي على هذه الدراسة .

الصحفية : ما هي امنيتك ؟

سلامة : ان اموت ـ مثل الجاحظ ـ وعلى صدري كتاب .

موسيقـى

الفصل الاول

رائد الفكر العلمي

كان مناخنا الفكري السائد في بداية القرن العشرين مزيجـــا من الثقافتين الاقطاعية والاستعمارية . فالمدارس المدنية قاصرة علـى دراسة الامبراطوريـــــة البريطانية ، والمعاهد الدينية قانعة بدراسة العالم الآخر ، ومجلة البيان الادبيـة اكتفت باستخلاص القيم الفنية من كهوف الادب القديم . وكان هذا وضعا طبيعيا في ظل مجتمع يرسف في قيود الاحتلال واغلال العلاقات الاقطاعية .. فلقد تميزت البرجوازية المصرية في نشأتها بسمات الراسمال التجاري الضعيـــف ، والسمة الاساسية للراسمالية التجارية الناشئة هي استسلامها المؤقت للقوى السياسيـة والاجتماعية السائدة .

وهكذا بقي النشاط الوطني في تلك الفترة دون المستوى القومي ، فالشعارات الرائجة حينذاك كالدعوة الى جامعة اسلامية لم تكن في اتجاه الوحدة القومية التي هي الامل المتوثب بين الضلوع مع نمو البرجوازية في بلد مستعمر وشبه اقطاعي. وبالرغم من ذلك ولدت الشعارات القومية وتسللت في خفوت الى كيان الشعب ووعيه كصرخة لطفي السيد «مصر للمصريين» التي الهبت وجدان الشعب بروح جديدة زحفت الى فكره وثقافته بأناة وهدوء بالغين . فظهرت الابحاث في الحضارة المصرية ، والمقالات العديدة حول المسألة الوطنية الوافدة مع البرجوازيـــة ، كما صدرت المجلات العلمية والادبية الآخذة بمنهج الحضارة الاوروبيـــة . والحضارة

الاوروبية حينذاك هي حضارة البرجوازية في العصر الامبريالـــي حيث تجاوزت مرحلتها الثورية الى مرحلة الوقوف في وجه التقدم .

ومع هذا كانت القوى الناهضة في مصر شاخصة الى اوروبا .. الى النموذج الكلاسيكي للثورة البرجوازية . ولعل هذا ما يفسر لنا ترجمات الادب الرومانسي التي نشرها فرح انطون في مجلته «الجامعة» والنظريات العلمية كالداروينية التي كتبها شبلي شميل على صفحات «المقتطف» .. انها بمثابة المقدمات الفكرية للطبقة الثوريــة .

ولم تبلغ هذه المجلات درجة واسعة من الانتشار بين ابناء الطبقة الجديدة ، على ان القلة النادرة التي حظيت باستقبال الثقافة الجديدة ، كانت تمتلك مـــن الظروف الذاتية والموضوعية ما يمهد لها الطريق .

وسلامة موسى احد اولئك الذين هيأت لهم ظروفهم هذا الطريق ، فهو احد ابناء الفئات الصغيرة من الطبقة الجديدة .. وهو احد أفراد الاقلية المسيحية من الشعب المصري ، لذلك كانت التناقضات بينه وبين الواقع المصري اكبر من ان تحلها هذه القراءات المتناثرة في العلم والفن الاوروبيين .

وجاء قراره عام ١٩٠٨ بالسفر الى اوروبا تعبيرا ملحا عن التناقض بينه وبين المجتمع المصري في تلك المرحلة . ويكشف لنا كتابه الاول «مقدمة السوبرمـــان» — كتبه عام ١٩٠٩ ونشر في العام الذي يليه — (١) عن الخطوط الباكرة في خريطة حياته الفكرية . انه يتحدث الينا باللغة الفابية ، اي بمنهج الفابيين الانكليز القائلين بالتطور التدريجي والمعادين لاسلوب الكفاح الثوري . ويقارن بين المراة الانكليزية والمصرية في حدود الثورة على التقاليد السائدة في بلادنا . ويعرض لما توصل اليه علـــم اليوجينيا في تطوير الكائن الانساني بغير الحاجة الى قتل الضعفاء والمرضى كمــا ينادي نيتشه وانما بتعقيم ذوي العاهات السيئة فلا تورث امراضهم بعد الزواج . ثم يعرض للنهضة الاوروبية في الادب ، وكيف اننا بحاجة الى أدب مصري يعبر عن الشخصية المصرية .

ولاول وهلة نحس فور انتهائنا من قراءة هذا الكتيب قلقا حادا من الانفجارات الحادة التي تتوالى من صفحة الى اخرى ، بل اننا نسمع دوي هــذه الانفجارات وازيزها في عقلية المؤلف ومنهج تفكيره . انه يختتم حديثه القصير قائلا (ص ٢٩) : «ان الفلسفة الحديثة ترمي الى تفسير الحياة بحب القوة وكره الضعف وتحسين الانسانية بطريقة عملية خالية من كل سفسطة اساسها علم البيولوجيــة الحديث الذي يوضح لنا العوامل التي رقت الحيوانات ويبني امكان تطبيقها على الانسان . فبهذه الفلسفة الجديدة نحسن الانسانية الآتية بمنع كل ما فينا من العناصر الرديئة من الوصول الى نسلنا . واهم هذه العوامل هو تحريرنا الاقتصادي بشكل يساوي

---

١ — عن دار الهلال .

فرصة العمل بين الافراد وهذه هي السوشيالية ــ اي الاشتراكية ــ وتحريرنا الادبي بشكل ينقرض فيه الدنيء الذي يعيش الان بسلطة الواجبات الادبية ، ويبقى العالي الذي يرى في نفسه قانونا لسلوكه . ولنذكر دائما ان الرحمة التي نحسن بها على الضعيف والمريض هي قسوة هائلة وجريمة فظيعة على الانسانية القادمة لانها تخلد الصفات الرديئة في الشعوب . يجب ان تتقوى فينا غريزة الحياة الى حد نكره فيه الضعف والمرض وكل منحط حتى في نفوسنا . صحيح اننا قتلنا إلهنا ولكن لنحيي الانسان» .

ان اول ما نصطدم به مع بداية تيار سلامة الفكري ، ليست هي آراءه التفصيلية وافكاره الدقيقة ، وانما نحن نلتقي وجها لوجه مع منهج في التفكير يغاير مناهج الفكر والحياة في مصر حينذاك . ومنهج مقدمة السوبرمان يفتقر بصورة مزعجة الى الوحدة والتكامل . ولهذا لست اراه الا جنينا لمفكر ثائر على اوضاع غريبة معقدة في بلاده . انه تسجيل امين للصدمة البالغة العنف التي اصابت سلامة على اثر الالتقاء بين عينيه التي اضناها سواد مجتمعه المظلم ، وبين اضواء الحضارة الاوروبية الصاخبة . فسقط صريعا بين افكار نيتشه وشوبنهاور من جانب ، والافكار الاشتراكية من جانب آخر . واللقاء الغريب بين النقيضين ، انما يعبر عن ضراوة البنيان التاريخي للمجتمع المصري آنذاك : التناقض بين العلاقات الاجتماعية المخيمة على الشكل الاجتماعي للقوى الانتاجية الجديدة والقيم الوافدة معها .

على اننا لا ينبغي ان نتوه في الجزئيات الصغيرة بحجة واهية ، ان مقدمة السوبرمان تزدحم سطورها بالمتناقضات ، فالثورة على الماضي ، على القديم ، على الواقع المصري ، هي العنصر الاول الذي ينبغي ان نمسك به في اولى خطوات رحلتنا الطويلة مع سلامة موسى . والعنصر الثاني يمكن العثور عليه في غلبة هديره على بقية الموجات الكثيرة المتناثرة بين صفحات الكتيب حين يصرخ سلامة (ص.٢٠) : «الى متى نرزح تحت هذا النظام الرأسمالي القذر ؟ الى متى ؟» فاذا التقطنا هذا السؤال ، وأضفنا اليه ثورة صاحبه على كافة مجالات الحياة المصرية ، لاستطعنا ان نستخلص الملامح البارزة على جبين سلامة المفكر .

والملاحظة الاولى على حياته الفكرية انه حدد اتجاه مساره التاريخي ، بالرغم من القلق والسذاجة اللذين صاحبا بعض افكاره . هذا المسار هو التعبير الثوري عن قوى التقدم في المجتمع ، التعبير الذي صاغه في اسلوب مباشر حين يصور لنا لحظات نقطة التحول التاريخية في حياته ، اذ خلا الى نفسه يسألها في صراحة : «من هم خصومي الذين يجب ان اكافحهم ؟ ومن هم اصدقائي الذين يجب ان اؤيدهم ؟ ووجدتني افكر واجيب ، واحيانا يحتد تفكيري فأسمعه كلاما انطق به . أجل ليس لي مأرب في هذه الدنيا . فلست أبالي ان اكون ثريا . لا بل لست أبالي ايضا ان تكون لي زوجة واطفال. وانما قصدي ان افهم . ان اعرف كل شيء وآكل المعرفة اكلا . ثم عدت فقلت : ولكن لماذا ؟ واجبت : لاكافح ! اكافح هذا الشرق المتعفن الذي تنغل فيه ديدان التقاليد . وأكافح هذا الهوان الذي يعيش فيه ابناء

وطني : هوان الجهل وهوان الفقر . أجل اني عدو الانكليز وعدو للآلاف من ابناء وطني ، لهؤلاء الرجعيين الذين يعارضون العلم والحضارة العصرية وحرية المرأة ، ويؤمنون بالغيبيات . وصارت هذه الافكار هما يؤرقني» (١) .

وتبلور هدف سلامة موسى في كتابه الثاني «الاشتراكية» الذي كتبه عام ١٩١٢ . والكتاب ليس بحثا علميا في هذا النظام الاجتماعي ، بل هو مجموعة من الانطباعات السريعة على اثر قراءته لـ «رأس المال» في المتحف البريطاني . ولئن كانت اللهجة الغابية تشوب الكتاب ، الا ان ما ورد فيه من تعبيرات ماركسية تعكس مفهوما جديدا قلقا ، لها دلالتان : الاولى انها خطوة جديدة للمفكر الشاب ، وثانيهما ان خطوته الاولى في «مقدمة السوبرمان» لم تكن الاخيرة ولن تكون .

في هذه المرحلة يؤكد سلامة على ثلاث نقاط :

١ ـ «ليس الاستعمار الا احدى نتائج نظامنا الحاضر» (ص ١٣) والطريق الى الاشتراكية في مصر يكون : ٢ ـ «بتربية الجمهور على الحكم النيابي الديمقراطي». ٣ ـ «نشر المبادىء الاشتراكية وادخال بعضها بالتدريج في جسم الحكومة» (ص ١٤) . وجدير بالالتفات هذه الكلمة القصيرة التي قدم بها الكتاب فقال «لست طامعا ان تعد هذه الرسالة دعوة للجمهور الى الاشتراكية ولا ان تكون سببا في تأليف حزب او جمعية ولكني أطرحها امام الجمهور القارىء عسى ان تكون خميرة تختمر بها الافكار الى حين تستعد البلاد للاشتراكية» .

ولا ريب ان كتابا في العربية عن الاشتراكية يصدر عام ١٩١٢ كان فتحا ضخما في تاريخنا الفكري والاجتماعي على السواء .. فالعمل ورأس المال والشعب والبرلمان ، ووحدة الصف الوطني ، كل هذه لم تكن في حساب الثقافة الاقطاعية السائدة ، فضلا عن انها لم تكن ضمن برامج وزارة المستعمرات البريطانية ، كذلك فان هذه المفاهيم جسدت الافكار الجنينية الكامنة في احشاء الطبقة الوافدة على مسرح الاقتصاد المصري والسياسة المصرية .

وهنا تأتي الملاحظة الثانية على حياة سلامة الفكرية . فقد جعل من هذه الحياة سلسلة متصلة الحلقات في محاولة حل التناقضات بينه وبين المجتمع ، والحلقة الاولى في هذه السلسلة محاولته ان يحل هذا التناقض بالثقافة ، بتغيير المناخ الذهني ، بالفرار من العقلية الشرقية الى حضارة اوروبا . وكانت الحلقة الثانية هي التعبير المكتوب عن هذه التناقضات ، وتبصير ابناء مجتمعه بمأساة حياتهم . وهكذا ليس غريبا ان يعود سلامة من لندن ، ليصدر اول صحيفة اسبوعية باسم «المستقبل» عام ١٩١٤ . وراح يكتب مع شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح انطون عن التطور ، والوحدة القومية ، والفكر العلمي ، والاشتراكية. واستشعرت سلطات الاحتلال ومنابر الفكر الاقطاعي خطرا ماثلا في هذه المجلة

---

١ ـ تربية سلامه موسى ـ طبعة ثانية ـ الخانجي بالقاهرة ـ ٧٣ .

المستقبلية . فلم تتوان عن اغلاقها بعد ظهور ستة عشر عددا . ولم تكن هـــذه السلطات قد فتحت فاها وهي تطالع ثمرات الفكر الاوروبي على صفحات «المقتطف» و«الجامعة» و«مسامرات الشعب» ، لانها احست فارقا كيفيا بين هذه المجلات ، و«المستقبل» التي لم تنشر الفكر والادب والفلسفة والتاريخ والعلم ــ جنبا الـــى جنب ــ الا لكونها تضع منهجا جديدا في تاريخ الحياة المصرية ، منهجا اقنع السلطة شبه الاقطاعية المتحالفة مع الاستعمار ، انه ناقوس اليقظة القومية يعلن عما قريب ساعة الصفر .

ولقد ساهمت ارهاصات الحرب العالمية الاولى ، وسنوات الحرب نفسها ، في التعجيل بهذه الازمة . كانت مشاكل الامبريالية تتفاقم ولم تستطع الحرب ان تكون حلا حاسما للأزمة . بل وضعت اوزارها لتشهد عدوا جديدا من نوع آخر ، لتشهد انتصار اول ثورة اشتراكية في العالم . ومنذ ذلك الوقت اصبحت الثورات القومية احتياطيا للثورة العالمية . بعد ان كادت تقع فريسة سهلة بين انياب القوى الاستعمارية . لهذا كان التوقيت الثوري لليقظة القومية في بلادنـــا سنة ١٩١٩ مناسبا . انه لم يعلن فحسب عن ميلاد البرجوازية . وانما كان شهادة الميلاد للقوى الطبقية الجديدة . اي ان نشأة البرجوازية تعني بالتحديد مولد الطبقة العاملـــة ايضا . من هنا ينبغي تقييم ثورة ١٩١٩ بأنها ــ اولا وقبل كل شيء ــ اكدت تغير معالم الخريطة الاجتماعية المصرية .

ومن هنا ايضا ينبغي تقييم تجربة سلامة الاولى مع التنظيم السياسي . فقد اشترك في تأسيس الحزب الاشتراكي عام ١٩٢٠ بفاعلية هذه الظروف جميعا على النطاق العالمي والصعيد المحلي معا . كان العمل الحزبي عند سلامة احد أشكال حل التناقض بين افكاره المتقدمة والمجتمع الرجعي .

غير ان اولى مراحل الثورة القومية لم تنجح تماما لما كانت عليه البرجوازيـــة التجارية من ضعف ووهن . وما كان عليه الاستعمار من قوة فتوحات نهاية القرن التاسع عشر . وما كان عليه الاقطاع من شيخوخة مستكينة في أحضان الامبريالية. لذلك كان حل الحزب الاشتراكي على يد الرأسمالية القومية الناشئة امرا لا يثـير الاستغراب . .

واعتزل سلامة الحياة السياسية المنظمة من ذلك الوقت . واكتفى بالمساهمة الفكرية في ميدان الصراع . ولم تتخذ هذه المساهمة فاعلية سياسيـــة بصورة مباشرة . وانما اتخذت صورة العمل على نشر الثقافة العلمية منذ تولى رياســـة تحرير مجلة الهلال بين عامي ١٩٢٣ و١٩٢٩ .

وفي هذه الفترة انجزت الحضارة الاوروبية خطوات رائعة فـــي مجال التقدم العلمي : الفكر الاشتراكي يبلغ درجة عالية من النضج بمصاحبة التجربة الاشتراكية الاولى . ويكتب سلامة بحثا في الهلال بعنوان «التفسير الاقتصادي للتاريخ» هو تقرير موجز عن اكتشاف الماركسية لقانون تطور المجتمعات . لم يعلن التقريـــر ماركسية كاتبه . بل أوضح نوعية القضايا التي يعانيها . وهمزة الوصل بينها وبين

الفكر العربي الحديث . كان العقاد منهمكا في نقل المدرسة الانكليزية النقدية الى ادبنا ، وكان طه حسين مشغولا بثمرات المدرسة الفرنسية ، وجميعها محاولات الفكر البرجوازي لتمثل مراحل النهضة في تاريخ الفكر العالمي .

أما سلامة ، فلم يمض في نفس الاتجاه ، لم يستهدف تعمقا في احد فـروع المعرفة البشرية ، وانما كان يصوغ منهجا متكاملا للتفكير . لذلك تابع تطور اتجاهات علم النفس والوراثة والحضارات القديمة والاديان ، وبحث امكانيات الترابط بين هذه المجالات المختلفة من جانب ، وبينها وبين الواقع المصري مـــن جانب آخر . والمتأمل لكتاباته حينذاك يعثر على خيط رفيع يتخلل موضوعاته كلها . ففـــي «مختارات سلامة موسى» ــ ظهر عام ١٩٢٦ ــ نلحظ تركيزه على ثلاث موضوعات: نقده الشديد لاتجاه الادب المصري الى تقليد الادب العربي ، ومطالبة الادباء المصريين بالتعلم على أيدي أدباء اوروبا التقدميين كبرنارد شو ، واحتذاء المجددين في الآداب العربية «الذين يرمون الى اقتباس الطرق الاوروبية ، والاقلال من الصنعة وتضمينه ــ اي الادب ــ الموضوعات الاجتماعية ، والنزوع الى الابتكار وترك التقليد لكتاب العرب القدماء . ونذكر في مقدمة هؤلاء ــ المجددين ــ طه حسين والعقاد وعبـــد الرازق في مصر ، والريحاني وجبران والسكاكيني في سوريا والمهجر ، والزهاوي في العراق» (ص ٢٨٠) . وحرص على توضيح نظرية اليوت سميث القائلة بأن مصر هي اصل حضارات العالم ، واخيرا ولعه بتفصيل نظرية التطور وعرض انعكاساتها على الفكر والمجتمع الانسانيين . والخيط الرفيع اذن ، هو ان المفكر ينشد منهجا علميا لتفسير الواقع ودفعه الى أمام . الا ان هذا كان في حدود (الاتجاه) فحسب، لم يتجاوزه الى خطوة العثور على ذلك المنهج .. كما نرى في كتابه الخطير «اليوم والغد» ــ صدر عام ١٩٢٨ ــ ففيه تتضح اكثر الخطوط المنهجيـــة لتفكير سلامة موســـى .

في الجزء الاول من «اليوم والغد» تستقبلنا «مقدمة السوبرمان» ، و«نشوء فكرة الله» ، وقد ظهرا خلال عامي ١٩٠٩ ، ١٩١٠ على التوالي . وحرص الكاتب على اثباتهما في كتابه الجديد يساعد الباحث على تتبع دقائق تطوره . و«نشوء فكرة الله» فصل مقتبس عن كتاب للمفكر الانكليزي غرانت الين ، ينطلق فيه من اساس مادي لفهم الكون . ولقد شغلت فكرة الله اهتمام سلامة كثيرا ، بل ان ترديـــده لصيحة نيتشه في خاتمة «مقدمة السوبرمان» بأن الله مات ترمز الى نقطة الانطلاق الحقيقية لفلسفته الخاصة بالمجتمع . انه لم ير بـؤس العمال وانين الفلاحين من كتب الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع ، وانما هو قد استشعر هذا البؤس من صفحات الفلسفة التي قالت له ان القيم الرجعية الكامنة في التقاليـــد والعادات واللاهوت والغيبيات ، هي التي تخدر حواسهم عن واقعهم المر فلا يرون اية هاوية تنحدر اليها اقدامهم المغلولة بقيود الآلهة والانبياء والقديسين والرسل . ومن هذه الزاوية تتحدد العلاقة الجدلية العميقة بين دراسة سلامة الجادة المثابرة حـــول موضوع «الله» ، وبين تبصير الفئات المطحونة في أسفل السلم الاجتماعي بحقها في

الحياة بشرط ان تتحرر من العبودية الاولى ، عبودية الوهم والخرافة ، وسوف تتحرر عندئذ من العبودية الثانية ، عبودية الاستغلال الطبقي . وظلت هذه الفكرة نقطة الانطلاق عند سلامة موسى في تكوين منهجه الفكري وتدعيمه الى النهاية ، بان راح في مختلف مؤلفاته يلح الحاحا شديدا مركزا على ضرورة الخلاص من أسر الفكر الغيبي . ولم يحدث ان تحولت فكرة الله عنده الى مجرد فكرة فلسفية ، يكتفي بدحضها على المستوى الفلسفي لخاصة المثقفين . ولم يحدث ان بذل جهدا كبيرا مع الاقتصاد السياسي ليعرف جيدا انه يمكن الوصول الى حل للمأساة الاجتماعية لتلك الفئات المسحوقة دون ان تخلع عن نفسها ثياب الدين مرة واحدة. لم يحدث شيئا من ذلك لعديد من الاسباب أهمها :

● اولا : انه لم يقصد من مناقشة فكرة الله الى رياضة ذهنية . او حتى لمجرد الوصول الى الحقيقة الفلسفية .. وانما هو يداب على مناقشة هذه الفكرة لاقتناعه المطلق بانها مفتاح السر في الازمة الاجتماعية الطاحنة التي يعانيها المجتمع . ذلك انه فوجيء عند وصوله الى شواطيء اوروبا بان الناس ينظمون المظاهرات في شوارع باريس وهم يحملون لافتات ضخمة كتب عليها بالخط العريض «لا رب ولا سيد» [١] . وفي نفس الوقت يتمتع اولئك الناس أنفسهم بحياة رخية وعيش رغيد ! بينما في مصر يختلف الوضع تماما . اذ ينهمك اهلها في تأدية الفرائض والطقوس . وتتلوى بطونهم جوعا ! واذن . فهذه هي العلاقة بين الاساطير الرجعية والتخلف الاجتماعي . لا بد من محوها اولا . والتغيير الاجتماعي ثانيا .

● ثانيا : لم يضع سلامة يده على المأساة الاجتماعية للانسان من خلال علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة ، وقلما نجد له كتابا كاملا في هذه الموضوعات . واذا خصص لاحدها كتابا مستقلا . فلكي يوضح الفكرة السابقة عن الصلة الوثيقة بين الفكر والواقع .. بينما نعثر له على آلاف الصفحات التي سودها حول نظرية التطور واصل الانسان . والجذور الاجتماعية للعقائد الدينية .

● ثالثا : قصد سلامة اساسا الى تخطيط «منهج» شامل لحياتنا ، فراح يربط بين الافكار والواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، لتستهدفا بذلك ان تشتمل بصيرتنا العقلية على «بوصلة» فكرية للحياة تقوم على اسس موضوعية، عمادها التعرف الحميم على تلك الرابطة القوية بين الفكر والواقع . وهو يؤسس بذلك منهجا علميا في التفكير يتطلب منه الاطاحة الشاملة بعلوم العصر . ولكنه لا يطلب اليه التخصص الحاد في هذه العلوم .

على ان هذا المنهج الذي بدأ سلامه في تخطيطه . لم يوفق غالبا في الحاحه الدؤوب المستمر على فكرة موت الإله ، اذ هو يضخم بذلك من دور الفكر في تطوير المجتمع تضخيما مبالغا فيه يؤدي الى تجاهل العناصر الاسسبة في التقدم

---

١ ــ تربية سلامه موسى (ص ٦٧) .

الاجتماعي ، فضلا عن اغماط العامل الاقتصادي حقه الجدير به في هذا المضمار كعامل حاسم لا كعامل وحيد . كما يؤدي هذا المنهج الى فهم العلاقة بين الفكر والواقع فهما ميكانيكيا جامدا ، اذ لا يتغير المجتمع فور الانتهاء من التركيب العقلي الجديد .

ويتلو «مقدمة السوبرمان» ونشوء فكرة الله في «اليوم والغد» بحث سريع حول الحضارة المصرية وحديث قصير عن رسالة الاديب الاجتماعية والفرق بين الادب في المجتمع الزراعي وغيره في المجتمع الصناعي. ويقول ان الآداب العربية نشأت في مجتمعات بدوية ورعوية وقبلية. ولهذا ينبغي ان نحيد عن تقليدها الى احتذاء الآداب الاوروبية المستنيرة بالعلم. ثم يعدد مزايا التطور البيولوجي والاجتماعي والنفسي، وكيف انها تصنع جميعا ما ندعوه بالتطور الحضاري . وقبل ان يختتم الكتاب بفصل عنوانه «على مفترق الطرق» حول اهداف (الامة) المصرية يحق لنا ان نقف قليلا عند حديثه الهام «الذهن والبصيرة وبرجسون» . في هذا الحديث يقدم للقارىء العربي موجزا دسما لنظرية برجسون في التطور الخلاق ، القائلة بأن الحياة في تطورها تضمر غاية محددة . ويضيف الفيلسوف الفرنسي ان «الحدس» هو وسيلتنا الحقة الى معرفة الحياة . ويعلق سلامه : «خلاصة ما اقوله ان برجسون يربكني ، ولكنه لا يقنعني» . والحق ان هذا الشعور الصادق بالقلق هو دليل على معاناة هذا المفكر في تخطيط منهجه الفكري . فهو لم يبادر بنقل احدى مدارس الفكر الاوروبي ، وانما هو يبني اختياره لهذه الفكرة او تلك ، بناء ابداعيا خالقا بمعنى انه يعاني – ذاتيا – ظروفا موضوعية خاصة بالحضارة الفكرية والاجتماعية التي يعيشها على النطاقين العالمي والمحلي ، ثم تتبلور همومه الخاصة بذاته من ناحية ، وبالمجتمع من ناحية اخرى ، وبالعالم من ناحية ثالثة ، تتبلور جميعها في صورة قضايا فكرية تتخذ تارة شكلا فلسفيا واخرى شكلا سيكلوجيا ، وهكذا . ثم تصطدم هذه القضايا بقراءاته للفكر العالمي واستقرائه للواقع الذي يعيشه ، ويتولد عن هذا الاصطدام المباشر وغير المباشر المنهج الفكري للكاتب . وهو في محاولاته المستمرة لتكوين هذا المنهج يمتص التراث الانساني في الادب والفن والفكر ، ويتمثله مضيفا اليه من ذاته ومعاناتها الشيء الكثير ، ثم يقع ذلك الحدث الرائع ، تحدث عملية الابداع الفكري ، عملية الخلق ، ويسخو ذهن المفكر في العطاء ، ويفرز عقله الخالق افكارا جديدة كل الجدة من حيث انها تضيف الى التراث الانساني زادا فكريا جديدا . وربما تسقط بعض هذه الافكار في الطريق ، وربما تستضيف افكارا جديدة ، غير انها في الحالين تصوغ للمفكر منهجه في التفكير والتعبير معا . والمفكر الممتاز يتطور بمنهجه على طول الطريق ، يتطور بالاضافة والحذف والتعديل . والمنهج الممتاز لا يجمد على قوالبه الفكرية والتعبيرية، بل لديه القدرة والقابلية للتطور في خطوطه العامة وتفاصيله الصغيرة على السواء. ومع ذلك يظل شيئا اصيلا في تكوين المفكر ومنهجه معا هو نقطة انطلاقه الاولى في رؤية الكون والانسان والمجتمع .. ان هذه النقطة الاولى نحسها محفورة في قلب

الكاتب ووجدانه . ونراها مطبوعة في كثير من زوايا ومنعطفات منهجه الفكري والتعبيري . ولذلك حين يتخبط سلامه في «مقدمة السوبرمان» بين الافكار الفاشية والافكار الاشتراكية ، وحين يعلن في «اليوم والغد» ارتباكه عند قراءته لبرجسون . فان هذا لا يخيفنا ولا يربكنا ، بل يدعنا نوقن بأن هذا المفكر لم يطرق الباب اليسير الهين — كما يصفه طه حسين بحق (١) — فينقل الينا ثمرات الفكر الاجنبي . وانما هو يخوض غمار التيارات الفكرية المختلفة ، ليزاوج بينها وبين تجربته الذاتية وواقعه الموضوعي ، ليستخلص بعدئذ ما دعوناه بمنهجه الخاص في التفكير . وعلى ضوء هذا المنهج نطالع الفصل الاخير من «اليوم والغد» فنضع أيدينا على ثلاث نقاط رئيسية هي المحور الذي تدور من حوله افكار الكاتب : نقطة البعث القومي . وفيها يؤكد ان الاتجاه الى دراسة تاريخنا القديم لا يعني اننا نستلهم الفراعنة حضارتهم بل اننا نستخلص مصريتنا من براثن الشوائب المجلوبة على وطننا مع شعار المستعمرين «فرق تسد» الذي اشعلوا به نيران التفرقة الدينية بين المسيحيين والمسلمين من ابناء الوطن الواحد ، والشعارات الاقطاعية المتواطئة مع الاستعمار . والنقطة الثانية هي تحرير المراة المصرية من أسوار الحريم ، اي تحرير المجتمع من اغلال العلاقات الاقطاعية التي تتناقض مع قوى الانتاج البرجوازية القومية . والنقطة الثالثة هي الكفاح ضد سيطرة راس المال الامبريالي بانشاء النواة الصناعية لسوقنا القومي المستقل . وينتهي الكتاب مؤرخا لمرحلة هامة من مراحل تطور فكرنا التقدمي بصفة عامة ، وتطور سلامه بصفة خاصة . ولئن كانت الخطوط العريضة للكتاب هي نفس الخطوط تقريبا لمقدمة السوبرمان — معنى ذلك ان اتجاه السهم في حياة المفكر لم ينحرف منذ بدأ الكتابة عام ١٩٠٩ — الا ان الخطوط التفصيلية الجديدة اكثر عمقا واقوى ترابطا ، مما يعطيها سمة المحاولة المنهجية لرسم تخطيط فكري شامل . والملاحظ ان هذه المحاولة استجابة واعية مدركة لاحتياجات القوى المتقدمة بالمجتمع في تلك المرحلة التاريخية ، كما ان هذه المحاولة من الكاتب لاستكشاف واقعه بمنهجه الخاص ، يعبر عن ميلاد الفكر المصري الحديث ميلادا حقيقيا ، فقد خنقت الثقافة التقليدية عصارة الابداع الفكري لدى فريق من كتاب ذلك الجيل ، كما اسهمت الرغبة السريعة في جني ثمار الحضارة الاوروبية في ان يعتمد فريق آخر اعتمادا مطلقا على مجرد النقل لا الاستيعاب او التمثل .

قلت ان هذا الكتاب يؤرخ لمرحلة هامة من مراحل الفكر التقدمي في بلادنا ، واضيف ان الازمة الكبرى الشاملة للعالم الراسمالي كانت تدق ابواب المستعمرات بعنف ، تنهب الاسواق ومعها حريات الشعب الديموقراطية .. ونجح الانجليز في

---

١ — في كتابه «ألوان» تعليقا على كتاب «مختارات سلامه موسى» .

شراء السماسرة وزبانية راس المال الاجنبي ، وتمكنوا ابان الازمـــة من تبوؤ قمة السلطة خلف لافتات وطنية ووجوه مصرية عميلة ، وسطت قبضة أولئك العملاء على منابر الشعب فحطمتها زمنا . ومن هنا القيمة التاريخية الكبرى اكتاب سلامه عن «حرية الفكر وابطالها في التاريخ» الذي صدر عام ١٩٢٧ . ويدلنا ذلك علـى انه ـ حين هجر التنظيم السياسي قبل ذلك ببضع سنوات ـ كان مقتنعا بشكل آخر لحل التناقض بينه وبين المجتمع هو الفكر ، ذلك ان مسؤولية الكلمة لم تقل في نظره عن مستوى العمل السياسي ، كما ان اطلاعه المبكر على الفكر الاوروبـي ومعايشته للحضارة الفكرية الاوروبية عن كثب ، هيأت له طريق الفكر وباعـــدت بينه وبين التنظيم السياسي . وجولته في اوروبا بين المتاحف والنوادي الثقافية والهيئات الادبية وعضويته بالجمعية الفابية ، وانضمامه الى جماعة العقليين بلندن، تؤكد هذه جميعا خطواته على نفس الطريق . فانحصرت قراءاته في الآداب الانجليزية والروسية والفرنسية ، والسلاسل الشهرية الباحثة في الحضارة والعلم والفلسفة، ويبدو واضحا انه كان بعيدا عن الفكر السياسي المتخصص ، وان تمثل التيارات الفكرية المعاصرة له تمثلا واعيا .

ونعود الى دفاع سلامة عن حرية الفكر الذي عرض فيه لقصة الدولة مع العقل البشري منذ المجتمع العبودي حتى عصرنا الحديث . ومع ان المنهج الذي ســـاد الكتاب هو التعرف على الطبقات الحريصة على كبت الحريات حرصها على مصالحها، الا ان النظرة الليبرالية المستمدة من تعاليم الفابيين الانجليز خيمت على بصيرته من آن لآخر . ولكن الكتاب قطع شوطا بعيدا في تحقيق هدفه من اثارة وتوعية للطبقات المغلوبة على امرها .

والسمة الغالبة على الثقافة المصرية حينذاك هي الثورة ، فالعقاد يوالي بحوثه النقدية على ضوء الدراسات السيكلوجية الوافدة من اوروبا . وطه حسين يعيـد تقييم الادب العربي على ضوء النقد الفرنسي . وتوفيق الحكيم يتجاوز خطوة الدكتور هيكل ويكتب «عودة الروح» لتستكمل الرواية المصرية الملامح العامة للقصة الغربية. والصحافة تتخلص من اطارها التقليدي وتفسح مكانا للكتابات الاقتصادية والعلمية. وتنشط حركة التعليم بين الطبقات الشعبية ، ويؤسس سلامه موسى مع بعض زملائه «المجمع المصري للثقافة العلمية» عام ١٩٣٠ لتجسيد الخطوة الرائعة التي بدأها قبل ذلك بعام واحد حين أصدر العدد الاول من «المجلة الجديدة» . واتسمت هاتان المحاولتان برغبة ملحة في تغليب الاتجاهات العلمية على الثقافـة العربية ، وتحويل الثقافة الى ضرورة اساسية للشعب ، وتخصصت المحاولتان ـ لتحقيق هذا الهدف ـ الى طرق مختلف فروع المعرفة الانسانية كالادب والفلسفة والتاريخ والعلم في اسلوب بعيد عن التعقيد ، وموضوعات تستهدف ان نفيق من غيبوبـة المناهج السطحية والغيبية بقيودها السود على كافة مسارب حياتنا ومجتمعنا . اي ان مناداته بالعلم والصناعة والادب المصري وحرية المراة والثقافـــة للشعب ، صدرت جميعها عن بوق الانطلاقة الكبرى لوطننا . وسرعان ما بطش عملاء الاستعمار

بقبضتهم الحديدية على المرحلة الثانية من مراحل نهضتنا ، فأغلق اسماعيل صدقي المجمع المصري للثقافة العلمية وسحب مئات الرخص الصحفية — ومنها رخصة المجلة الجديدة — وبقي منفذ يتيم اطل منه الوجه الثقافي للمعركة الوطنية هو ادارة المطبوعات ورقابتها اذ استطاع كثير من الادباء الوطنيين ان ينشروا كتبهم رغم سطوة الرقيب (١) . وفجأة ، راجت في الحقل الثقافي هذه الكتب لسلامه موسى : التجديد في الادب الانجليزي الحديث ، مصر اصل الحضارة ، النهضة الاوروبية، السيكلوجية في حياتنا اليومية ، نظرية التطور واصل الانسان . وهنا ينبغي التأمل في الخريطة الفكرية للمجتمع المصري آنذاك .

كانت بداية الثورة القومية عام ١٩١٩ بداية حقيقية للون جديد من الثقافة المصرية تميزت في سني عمرها الاولى بالثورة على القديم ، ولم تجرف هذه الثورة الفكرية كتاب مصر جميعا ، وانما بقي فريق يقتات على مائدة الاجانب والعلاقات الاقطاعية . ومضى سلامه موسى والعقاد وطه حسين وهيكل وشكري والمازني والحكيم في طليعة الاتجاه الثوري الذي تبلور في استيراد النظريات الاوروبية وتطبيقها على آدابنا وفنوننا ومجتمعنا لدى البعض ، وخلق الشخصية المصرية في الادب والفن لدى البعض الآخر . هكذا رأينا العقاد يطبق المنهج الفرويدي في دراسته للشاعر العربي ابن الرومي ، كما سبق له بالاشتراك مع المازني وشكري ان طبقوا مناهج هازلت ووردزورث وغيرهما من النقاد الانجليز على شعر احمد شوقي وغيره من معاصريه . ومع ان شخصيات هيكل — كزينب وحامد — كانت ترتدي غلالة اوروبية الا ان جوهرها المصري يعد بمثابة الاب الشرعي لانتاج الحكيم الضخم «عودة الروح» الذي يؤرخ للحركة القومية المصرية تاريخا وطنيا صميما ، بل ان صلاح الدين ذهني ينشر عام ١٩٣٨ دراسة نقدية مقارنة بين الحكيم والمويلحي بعنوان «مصر بين الاحتلال والثورة» هي تفصيل للعلاقة التاريخية بين حديث «عيسى بن هشام» و«عودة الروح» .

ولم تصمد غالبية هذه الطليعة الثورية طويلا امام التيار الشعبي الجارف . فقد تمكنت القوى الرجعية من اجتذاب اغلب عناصرها والانحراف بهم الى طريق مصالحها .

وهكذا ضاقت الدائرة الثورية . حقا ترعرعت اغصان جيل جديد ينشد الاغنية الحزينة في جمعية ابولو (١) ، وبدات الجامعة المصرية تبعث وعيا اكاديميا جديدا

---

١ — كان الاتجاه في ادارة المطبوعات والرقابة على النشر هو العناية بما يمس الواقع السياسي مسا مباشرا ، وهكذا نجت تلك الكتب من عين الرقيب .

٢ — أسس هذه الجمعية الدكتور احمد زكي ابو شادي والدكتور ابراهيم ناجي ومصطفى السحرتي وغيرهم للشعر المصري الجديد . وكانت النزعة الرومانسية هي السمة الغالبة على هذا الشعر .

يلفت الانظار الى تاريخنا الممزق ، فكتب سليم حسن وعبد القادر حمزه عن مصر القديمة وعبد الرحمن الرافعي عن الحركة القومية لمصر الحديثة . وشاعت افكار قاسم امين لتحرير المراة اقتصاديا كأساس موضوعي لحريتها السياسية والاجتماعية والنفسية . وحقا ، كذلك . ان رواد القصة المصرية الحديثة بدأوا دورهم في التعبير عن ذلك كله . وتحرر النقد الفني من أثر البلاغة القديمة والاتجاهات الانجليزية الحديثة ، فأصبح نقدا انطباعيا في اغلب الاحيان . وحقا ترجمت بعض الاتجاهات الفلسفية من العصر اليوناني الى العصر الحديث ، الا ان هذه الجهود جميعها ظلت في أضيق دائرة ممكنة تحت نير الاضطهاد العقائدي من جانب سلطات الثقافة الاستعمارية والفكر الاقطاعي والنكسة المباغتة لغالبية المفكرين الثوريين امتدادا متطورا لتفكير الافغاني ومحمد عبده وعلي عبد الرازق حتى منصور فهمي الذي بدأ حياته برسالة علمية عن الاسلام ، عاد فانكر تفكيره الاول ليدخل في زمرة وحاشية السلاطين . وتراجع طه حسين عن اتجاهه التحرري الذي قاده كتابه الرائد «في الشعر الجاهلي» . وانحرف العقاد لظروف عديدة عن طريقه الثوري . وتجمد حسين هيكل في اطار الدراسات التاريخية المنقولة عن دوائر المعارف بعد ان كان رائدا للخلق والاكتشاف . على هذا النحو كانت حياتنا الفكرية في تلك الفترة يشوبها الاضطراب وخيبة الامل التي عبرت عنها معاهدة التهادن عام ١٩٣٦ .

وواصل سلامه موسى طيلة سنوات الازمة تجريب الاشكال المختلفة لحل التناقض بينه وبين المجتمع ، وحل التناقضات القائمة داخل المجتمع نفسه من جانبي قوى التقدم والرجعية . فحين اغلقت حكومة صدقي ابواب المجمع العلمي، بادر بتكوين جمعية المصري للمصري ، لمقاطعة البضائع الاجنبية ، وتشجيع الصناعة المصرية مستلهما تجربة غاندي التي سجلها في كتابه «غاندي والحركة الهندية» . ويمكن الرجوع الى «تقويم المصري للمصري» ــ صدر عام ١٩٣٢ ــ لنقرا القسم الذي يردده العضو عند التحاقه بالجمعية ، يقول «اقسم بربي ووطني وشرفي الا اعامل شخصا اجنبيا ولا استعمل شيئا اجنبيا الا بعد الثقة التامة من عدم وجود الشخص او الشيء المصري الذي يغني عن الاجنبي مع اهتدائي في تطبيق هذا القسم بوحي ضميري» ويتصدر التقويم نداء الى الشباب المصري بقلم سلامه موسى بوصفه رئيسا للجمعية ، قال فيه :

● «انتم الان لا تملكون مصر الا بالاسم . لان الذين يملكونها اجانب لا يتكلمون لغتكم ولا يلبسون لباسكم بل لهم وجوه غير وجوهكم . هؤلاء الاجانب هم الذين يملكون الوطن المصري ، يملكون بنوكه المسيطرة على مرافق البلاد بل يملكون تجارته وصناعته » (ص ٤) .

● «اياكم ودعوى المستهزمين الذين يعوون عواء الكلاب باننا دون الاجانب في الكفاية والذمة والنظافة . وهم بهذا العواء يفتحون الطريق للاجانب للاستيلاء على مرافق القطر» (ص ٦) .

● «ايها الشباب المصريون كفوا عن معاملة الاجانب لا يشتر احد منكم شيئا الا من صانع او تاجر مصري لان بهذا وحده يمكننا ان نحقق استقلالنا ونجعل مصر ملكا للمصريين» (ص ٦) .

وينبغي ايضا ان نتصفح كتابه الآخر «جيوبنا وجيوب الاجانب» ، وبحثه الاكثر عمقا من سابقه «التفسير المادي للتاريخ» الذي نشر في عدد نوفمبر سنة١٩٣٣ من المجلة الجديدة . سوف لا ندهش من المسار التقدمي لسلامه موسى ، ونحن نضع ايدينا على خيوط الفلسفة المادية الميكانيكية التي تصل بين منهجه النظري ومحاولاته العملية لتغيير الواقع . فقد اغفل هذا المنهج وتلك المحاولات ، الظروف الموضوعية العديدة المترابطة بالعامل الاقتصادي . وما تطبيقه للتجربة الهندية الا اغفالا صريحا لظروفنا المحلية وتغليبا للدلالة الاقتصادية التي تضمنتها محاولة غاندي على بقية الدلالات . فلم تكن مصر في مستوى الهند المتخلف تخلفا شديدا . كما ان نظرة غاندي نفسها خلت من تعمقه المجتمع الهندي تعمقا يدفع به الى الامام .

واتضحت رؤيته المادية الميكانيكية من طبيعة فهمه للعلم ومجالات المعرفة الاخرى .. انه مثلا يرى في ذلك الوقت ان المدرسة السلوكية بقيادة العالم الامريكي واطسن هي الاتجاه السيكلوجي الصحيح في تشكيل كياننا النفسي بغض النظر عن الظروف الاجتماعية المساهمة بالضرورة في تشكيل هذا الكيان . وفي مجال الثقافة نادى بأن المجتمع الصناعي هو بيئة العلم ، والمجتمع الزراعي هو بيئة الادب. ولم يجد تفسيرا لازدهار الآداب والفنون في المجتمعات الصناعية . وقد رأى العلم من خلال الانابيب والمضخات والمعامل ، لا كمنهج فلسفي يمكن بواسطته الانتقال من المعمل الى التاريخ والاقتصاد والسياسة . كانت الصناعة هي محور العلم حين يقسم تاريخ المجتمع الى مرحلة زراعية متخلفة ، ومرحلة صناعية متقدمة . والتقدم الاجتماعي هو الانتقال من المرحلة الاولى الى الثانية . وكان منهج سلامه موسى حينذاك قطبا نقيضا لمنهج آخر يقول بأن الادب ترف ذهني ومتعة جمالية فحسب ، وتبوأ قمة هذا الاتجاه الدكتور طه حسين . اما الفريق الاول ــ بقيادة سلامه ــ فقال في يسارية جامدة بأن الادب ثقافة غيبية زراعية لسنا بحاجة اليها، وان العلم وحده ــ ثقافة العقل والمصنع ــ هو القادر على تغيير حياتنا . وكانت كلتا الدعوتين تحملان دلالة خطيرة وهي انهما حين عبرا عن مجتمعنا تعبيرا ايجابيا فيما مضى ــ في جبهة ثورية واحدة ــ لم يكن هذا التعبير واعيا تماما بالقوانين الضابطة لحركة المجتمع . فاحساسهما بأزمة التناقض الكامنة بين القيم الاقطاعية المنهارة . والعلاقات الاجتماعية الوليدة في عصر التصنيع ، كان احساسا ذاتيا اقرب الى الحدس منه الى الوعي العلمي المتكامل . لذلك عندما تأرجحت مقاييس التطور الاجتماعي في بلادنا ، نتيجة للاهتزازات الرجعية ، كان لا بد ان يحدث هذا الخطأ في تفسير هذا التطور ، ثم يتجسد الخطأ : اما في الانقياد المطلق الى المعسكر الرجعي حيث يتطلب من الادب ان يكون حلوى يتمززها القارىء ويخدر بها حواسه عن واقعه المر ، او الانقياد المطلق الى جانب العلم بمعناه الميكانيكي المعملي الذي

يشيد المصانع ، ويغفل انعكاس التصنيع على وجدان الانسان وقيمه ومثله . اي انه يهمل المرآة الفكرية لهذا التطور . كلتا الدعوتين اذن كانت تحمل خطأ فادحا ، لان قوانين التطور المستقلة عن ارادة الناس ، اخذت تنشط في تطوير مجتمعنا وتغييره، فلم تأبه ابدا بالابواق الداعية لان تنحصر مهمة الادب في ترقية المستوى الذوقـي والجمالي للبشر ، ولم تلق بالا الى من يحصرون العلم بين جدران المعمل وتروس الآلة . وذهبت تحفر في وجداناتنا أخاديد عميقة لقيم ثورية جديدة ، لا تلتقي مع الرواسب القديمة في كثير او قليل . واحسسنا في متابعة آدابنا وفنوننا روحا جديدة تلخص بشكل رائع ازمات حياتنا ، وتسهم بصورة ايجابية في تفجير طاقاتنا الخلاقة ، لبناء غدنا . وايقنا ان اولئك الذين يرسلون في عروقنا الخدر بفنونهم ليسوا على وعي بحقيقة الادب ، فكيف يعون بالتالي ، دوره ؟ (ولو كانوا على وعي لكانت جريمتهم اكبر ، وهي انهم يخدروننا عن واقعنا فلا نفكر في تغييره) . كما راينا اولئك الذين اقتصروا على فهم العلم بين جدران المعمل ، يلتقون في الكثير مع رواد الثورات الصناعية خلال القرن التاسع عشر ، حين رأوا في القوانين العلمية طاقة هائلة يمكن استغلالها في تطبيقها على مجالات التكنولوجيا ، فتزداد مصانعهم ثروة واحتكاراتهم ازدهارا . ولكنهم خافوا ــ اشد الخوف ــ من تطبيق هــــذه القوانين على المجالات الاجتماعية والفكرية حتى لا تصيبهم النتيجة بخيبة امل ، اذا ما قالت لهم هذه القوانين بعينها ، ان نظامهم ايضا ــ بفعل التطور والتقدم التكنيكي نفسيهما ــ سيؤول بدوره الى الانهيار . اقول اننا رأينا أولئك الذين فهموا العلم على هذا النحو الميكانيكي الخاطىء ، يتساءلون :

● ما هي العلاقة بين التقدم التكنيكي والتطور الفكري ؟ (بعدمــا لاحظوا ان مشاعر الناس وأحاسيسهم بدات تتغير بصورة مستقلة نسبيا عن التغير الاجتماعي).

ثم أحسوا ، ان العلم الذي شيد المصانع ، قد شيد بالفعل قلوبا جديدة تبني الانسان . وراحوا يبحثون عن الصلة الوثيقة بين التغير الاجتماعي والتطور الفكري في تفاصيل القوانين العلمية التي احدثت التغير الاجتماعي . وقدموا لنا نتيجـة ابحاثهم التي تؤكد ان هذه القوانين ــ التي تخلق الآلة وتبني المصنع ــ هي نفسها التي تنظم مشاعر الانسان بشكل ما يستقل نسبيا عن التطور التكنيكي . بمعنى ان مشاعرنا الاقطاعية ووجداننا الزراعي وعواطفنا البدوية ، لا تتغير في اليوم التالي لانشاء المصانع . وانما تظل تلك الرواسب القديمة عالقة بكياننا الروحي امدا من الزمن ، حتى يستقر البناء المادي الجديد لمجتمعنا ، فيستقر ــ تبعا لذلك ــ بناؤنا الروحي .. الى ان يبدأ تغير وتطور جديدان ، وهكذا . واستنبطوا من هذه المعاني دلالة جديدة . وهي انه اذا كانت أفكارنا وقيمنا ومثلنا ، هي عدسة غير فوتوغرافية لاوضاعنا المادية ، فان هذه القيم ــ بالتالي ــ ليست جامــــدة ، أو راكدة ، او ثابتة .. بل متحركة ، متطورة ، متفاعلة مع اسسها المادية . ومن هذه البؤرة ينبع دور الادب والفكر والفن في حياة الناس . هذا الدور القيادي الحي ، الذي ينحرف عن طبيعته الثورية ، لو انه وقف ــ بوعي او بغير وعي ــ في وجه قوانين التطور،

ولكنه يصبح قائدا ثوريا لو انه وعى هذه القوانين وفسر بواسطتها هذه الاشياء ، ثم انتقل من مرحلة التفسير الى محاولة التغيير .

هذا الفهم الجديد لمعنى الادب ، ومعنى العلم ، هو ما نسميه بالفهم العلمي ، والمنهج العلمي ، والعقلية العلمية . والعقلية العلمية اذن هي بصيرة واعية مدركة، نستضيء بها في رؤية الحياة والكون والانسان والمجتمع . هي عقلية تؤمن بالواقع الحي المتحرك ، وانه – اي الواقع – قابل للفهم والادراك . وهي عقلية نقدية لا تقريرية ، وهي عقلية تقدمية مستقبلية تنظر الى الماضي بعين النقد والتشريح .

هذه العقلية نلتقي بها مع مرحلة جديدة من مراحل تطور سلامه موسى ، حيث بدات خطوط فلسفته الميكانيكية تبهت رويدا رويدا ، فتأريخه لحركة التجديد في الادب الانجليزي يتضمن شيئا جديدا وهاما للغاية : دعا في الماضي الاديب المصري الى احتذاء الاديب الاوروبي ، وقال بالحرف : لنول وجهنا شطر اوروبا (١) ، وفي عام ١٩٣٢ يفسر الادب الاوروبي على ضوء منهج أقرب الى التكامل العلمي . فانجلترا – هذه الام التقليدية للتقدم الصناعي – ينتج ابناؤها ادبا متطورا ، أدبا يواكب التقدم العلمي ، لا ينقد مجتمعا زراعيا ، وانما يصور الآفات الكامنة في المجتمع الصناعي من بشاعة واستغلال وعرقلة موكب التقدم . واستخلص سلامه فهما معارضا للفهم السائد على آدابنا وفنوننا ، وهو ان للادب والفن دورا قياديا خطيرا في تغيير الواقع وتطويره ، دورا لا يتوقف عند متعة الذوق الجمالي فحسب، دورا «يختص فيه الادب اكثر من العلم او الفلسفة بحقائق الحياة الانسانية اذ هو الصق بها من حيث ان فنونه هي فنون الحياة الاجتماعية الانسانية ونقدها» (٢) ثم يلح من جديد على حاجتنا الى ادب مصري يعبر عن شخصيتنا المصرية .

وتتضح معالم العقلية الجديدة ، او ان الخطوط الجديدة في منهج المفكر تبرز بصورة واضحة في حديثه الرائع عن «النهضة الاوروبية» – صدر عام ١٩٣٥ – حيث يعرض لتطور الاقطاع الزراعي الى البرجوازية الصناعية ، وكيف تبلورت قيم كل من المرحلتين في أفكار الفلاسفة وقصائد الشعراء وتماثيل الفنانين ولوحاتهم، ويطبق منهجه على الفكر العربي فينقد مراحل تخلفه قائلا (ص. ١٥) «وأرجح الظن ان النظر الصوفي لم يبلغ عند العرب ما بلغه في اوروبا ، ولذلك يمكننا ان نقول ان الظلام لم يعم العالم العربي بالمقدار الذي عم به العالم الاوروبي» . وفي فصل آخر بعنوان «العرب أصل النزعة العلمية» يؤكد (ص ٤٩) : «ان اساس النهضة العلمية في اوروبا هي النزعة التجريبية التي نزع اليها العرب» ويوضح منهجه القائل بالتفسير (الاقتصادي) للتاريخ ، بأن الناس « لا ينبعثون الى العمل والنشاط والسعي الا للفائدة الاقتصادية التي تعود عليهم ، وانما المقصود ان الحال الاقتصادية

---

١ – اليوم والغد – المطبعة العصرية بالقاهرة – ١٩٢٨ ، ط اولى .

٢ – مختارات سلامه موسى – المطبعة العصرية بالقاهرة – ١٩٣٢ ، ط اولى .

العامة في احدى الامم تقرر سائر الاحوال . اذ هي بمثابة الثمرات التي تنبت عليها» (ص ٢٦) .

انها مرحلة كيفية جديدة ، تتطور به الى فهم جديد يقول «.. وغاية الثقافة ان تزيد الحياة وجدانا بأن نجعل مشكلات العالم مشكلاتنا الشخصية لان الحياة تنادينا الى اليقظة والفهم والجد كلما استولى علينا النعاس والركود . والادب هو احدى الوسائل لزيادة هذا الوجدان . وعندي ان الرجل المثقف هو الذي يرتفع وجدانه الشخصي الى الوجدان العالمي . ولا يكون هذا الا بالانغماس في المشكلات البشرية العالمية وهذا هو ما يجب ان يكون . لان الادب للأدب هو الادب في الخواء» (١) . انها مرحلة جديدة تتطور به في مجال علم النفس من التسجيل الفوتوغرافي للنظريات السيكلوجية في العقل الباطن — عام ١٩٢٨ — الى الفهم العلمي لحياتنا النفسية عام ١٩٣٥ في كتابه عن «السيكلاجية في حياتنا اليومية» حيث يعلن ان الحياة النفسية للفرد هي انعكاس لظروفه الاقتصادية والاجتماعية والعضوية جميعا .

ويهمس في آذاننا «وقد جمعت بين فرويد وماركس وخرجت منهما بأزكى الثمرات . بل فطنت الى ان ماركس هو السيكلوجي الاساسي ، لانه يجعل وجدان الفرد ثمرة المجتمع» (٢) . كيف جمع بين فرويد وماركس ؟ الحق ان التعبير يضلل القارىء لاول وهلة . غير ان المقصود به — على وجه التحديد — هو اخطاء فرويد التي عاش سلامه في خضمها زمنا . ثم اضاءت له الماركسية دلالات هذه الاخطاء «فان الاخطاء احيانا قد تكون منيرة مثل الاصابات ، لانها تفتح كوة على ناحية لم تكن مفتوحة من قبل . فاذا كان الناظر اليها قد اخطأ الرؤية فان فضله لا يزال عظيما لانه فتح الكوة . وهذا هو ما أراه في كثير من المفكرين مثل فرويد وسبنسر بل داروين نفسه . فقد نبهنا فرويد في خطئه عن مركب أوديب . كما نبهنا سبنسر في خطئه عن سوء النظام الاشتراكي . وكذلك نبهنا داروين في خطئه عن تنازع البقاء . وكل هذه الاخطاء كانت كوات تجعلنا نفكر ونبحث ، لانها فتحت لنا آفاقا جديدة . وقد انتقلنا بها من الميدان البيولوجي الى ميادين الاجتماع والدين والاقتصاد» (٣) . وربما كانت هذه الاخطاء هي نقطة البداية الى الطريق الصحيح، ويذكر سلامه كيف انه عرف ماركس عن طريق خصومه ، يقول «ومن الكتاب البذريين الاساسيين الذين تأثرت بهم . وما زالت المركبات الذهنية التي خلفوها في خلاياي الرمادية قائمة بل نامية . كارل ماركس . فقد وصلت اليه عن استفراض ضده من كتاب الانفرادية الذين يقولون بالمباراة الاقتصادية مثل هربرت سبنسر،

---

١ — تربية سلامه موسى «ص ٩٧» .

٢ — تربية سلامه موسى «ص ١٠٤» .

٣ — المصدر السابق «١٠١» .

وخرجت منه على احترام له واحتقار لهربرت سبنسر وامثاله» (١) ثم يستطرد قائلا:
«... وقيمة الماركسية في فهم السياسة العالمية والتطورات الاجتماعية والاخلاقية الحاضرة كبيرة جدا . ولكن لها قيمة اخرى في فهم التطورات التاريخية . والمتعمق في دراسة ماركس لا يتمالك نفسه من الشعور بأنه هو ، لا فرويد ، الاساس الصحيح للفهم السيكلوجي . فان ماركس اثبت ان العواطف الاجتماعية ، اي التي نكتسبها من المجتمع ، اكبر قيمة وابعث على التغيير والتطور واثبت في كياننا مما نسميه العواطف الطبيعية . ولذلك لا يقتصر فضل ماركس على انه جعل الاقتصاد علما ، لان الحقيقة انه جعل كذلك الاخلاق والاجتماع والسيكلوجية علوما ، ولا يستطيع احد ان يفهم هذه الثلاثة على حقيقتها الفهم الموضوعي الا اذا كان ماركسيا » (٢) .

وعلى ضوء هذا المنهج يغير سلامه موسى كثيرا من آرائه السابقة في شجاعة وجراة ، لقد تغيرت نظرته الى اشياء كثيرة ، انه يعلق مثلا على مسرحية ابسن «بيت الدمية» قائلا : «ان ما كنت اتوهمه عن حرية المراة او استقلالها في اوروبا انما هو في نظر ابسن لم يكن سوى طلاء سطحي يخفي حقيقة الاستعباد القائمة ، لان المراة لا تجد من المجتمع سوى التدليل لانها لعبة الرجل او هي كالعروس من الخشب يلعب بها الاطفال ، اطفال الرجال الذين لا يطيقون المساواة الحقيقية بينهم وبين النساء . ومغزى الدرامة ان المراة يجب ان ترتفع من الانثوية الى الانسانية ، ويجب ان ترفض التدليل وان تربي نفسها وتكسب الاختبارات في هذه الدنيا، لانها انسان قبل ان تكون زوجة او اما . وعندئذ انجابت عن ذهني غشاوة ، واتضح لي ان المراة الاوروبية كالمراة الشرقية سواء ، وان ما بينهما من فرق انما هو طلاء الحضارة فقط . او هو فقط فرق الدرجة في الاستعباد . وهو استعباد بعيد احيانا من اية رحمة او رافة ، لان المراة التي تعمل كالرجل لا تحصل على اجره . وفي اقطار اوروبية كثيرة كانت لا تحصل على ميراثه . وكانت الجامعات ترفض قبولها طالبة ، كما كانت الدولة ترفض قبولها ناخبة او مرشحة لعضوية المجالس البرلمانية » (٣) .

ومعنى ذلك ان الماركسية اضافت الى منهجه شيئا جديدا ، ولكنه ظل ينهل من بقية الروافد والنبوع ، لقد اخذ من ماركس ، الدليل والمرشد ، ولكنه مضى في الطريق العظيم ، طريق الفكر ، يدعم منهجه يوما بعد يوم ، فاذا كان ماركس افاقه على حقيقة وجوده ، فان ابسن وشو وجوركي اسهموا بأنصبة متفاوتة في اغناء هذا الوجود . يقول عن نيتشه «.. وانتفعت كثيرا بتحليله للاخلاق . ولكن هذا التحليل بالطبع فقد قيمته بعد ان عرفت التحليل الماركسي ، وان كان كلاهما

---

١ ـ المصدر السابق (ص ١٠١) .
٢ ـ المصدر السابق (ص ١٠٢) .
٣ ـ المصدر السابق (ص ٨٩) .

ينتهي الى ان الاخلاق السائدة هي اخلاق السائدين ... اما اخلاق الاقوياء التي دعا اليها نيتشه وجعل منها ديانة جديدة يجب ان يبشر بها الفيلسوف الجديد فقد استهوتني سنوات ، بل انحزت اليها وآمنت بها فيما يشبه الحزبية الفلسفية ، بتأييد من نظرية التطور حين استسلمت لتنازع البقاء وبقاء الاصلح . ولكن رويدا رويدا تقهقر نيتشه من وجداني وتغير عندي مغزى التطور بل تطورت عندي نظرية التطور ، فلم يعد نابليون هو السوبرمان ، ولم يعد للامبراطوريات مغزى التفوق البيولوجي الذي كاد نيتشه يوهمني انه كذلك» (١) ويصف احساسه بأحد عمالقة الادب الروسي بقوله «.. وسحرني دستويفسكي وبقيت في السحر حتى انهضني منه جوركي» (١) .

وبالرغم من المجلة الجديدة وزميلاتها : المصري والنجمة الزهراء وغيرها فان الكتاب ظل الشكل الوحيد الامين على نقل افكار صاحبه الى الشعب ، حتى ان معظم كتبه هي تجميع لمقالات سبق نشرها . فأغلب فصول «مصر اصل الحضارة» و«نظرية التطور واصل الانسان» قراها الناس قبل صدورها في كتب مستقلة ، الا انها في الشكل الاخير كانت انفجارات حقيقية في الحياة المصرية زلزلت اركان الفكر الغيبي ، فهاجم حماة الدين دراساته عن التطور ، واستنجد علماء الارواح بالسماء ان تقي رعاياها شر الاتجاه الالحادي الزاحف ، وكتب اسماعيل مظهر يقول ان الداروينية ضد العلم لان العلم الى جانب الدين . وانحرف الكثيرون بكتابه عن الحضارة المصرية القديمة الى غير ما استهدفه هذا البحث فبينما هو يبحث الجذور التاريخية لنشأة الحضارة ، ليخرج من ذلك بمادية الكون .. اضفى عليه البعض لونا فرعونيا قائلين انه الوجه المستعار لانتمائه الى القلة المسيحية ، واستشهدوا لاثبات ذلك بعنوان الكتاب واصداره الجريدة اليومية ورئاسته لجريدة مصر . وكلتاهما تميل الى مشاكل الاقباط ، بينما وجهة نظر سلامه موسى في مشكلة المسيحيين عامة انها وليدة ازمة الديموقراطية التي يعاني منها الوطن على طول تاريخه ، وبينما يردد هو منذ عام ١٩٢٨ ان المناداة بحضارة فرعونية لا يقدم عليها الا زوار مصحة الامراض العقلية . يتهمه مصطفى صادق الرافعي بمعاداة الاسلام والهجوم على كل ما هو عربي ناسيا ان طه حسين يصرح في تلك الايام الى مجلة «المكشوف» اللبنانية ، تصريحا اثبت نصه هنا لقيمته التاريخية الخطيرة . سئل طه حسين من المحرر : عندنا يا استاذ من يريد ان تكون مصر زعيمة الاقطار العربية ومرشدتها الى طريق الحرية والاستقلال . فأجاب الدكتور طه حسين «ان كنت تقصد بذلك تضامنا ثقافيا بين البلدان العربية فان مصر مستعدة للدخول فيه . وانا من انصاره ودعاته وقد تباحثت مرارا عديدة مع بعض الاساتذة السوريين والعراقيين في شكل هذا التضامن ومعناه . واني انادي بتوحيد برامج

---

١ ـ المصدر السابق «ص ٩٥» .

التعليم في جميع الاقطار العربية وتسهيل التبادل الثقافي بينها . وان قصدت التعاون الاقتصادي فهو ممكن ومفيد . اما اذا كنت ترمي الى ان مصر مستعدة للمساهمة في الوحدة العربية او القومية العربية ، فأنت على خطأ فالمصري مصري قبل كل شيء . وهو لن يتنازل عن مصريته مهما تقلبت الظروف . الوحدة العربية كما يفهمها ذووها يجب ان تتحقق بشكل امبراطورية جامعة او اتحاد مشابه للاتحاد الامريكي او السويسري . ونحن لا نرضى بهذا او ذاك . ولا نصدق ما يقوله بعض المصريين من انهم يعملون للعروبة. فالفرعونية متأصلة في نفوسهم. وستبقى كذلك، بل يجب ان تبقى وأن تقوى . فهل تريدون ان تتحقق الوحدة العربية ؟ فعلى اي اساس علمي تنادون بها ؟ تعالوا معي نستعرض الروابط التي تصل مصر بالاقطار الاخرى ، فأولها اللغة وثانيها الدين وثالثها اصل بعض السكان ورابعها شكل بعض التقاليد الموروثة من حقبات تاريخية متشابهة . اما الدين فلا يصلح لان يتخذ اساسا ، والا اصبحت الوحدة المزعومة وحدة اسلامية لا وحدة قومية ، واصبحنا من جهة ندخل فيها شعوبا غير عربية . وكذلك اصل السكان ، فهو غير كاف لخلق الوحدة القومية العربية . فان الاكثرية الساحقة من المصريين لا تمت بصلة الى الدم العربي ، بل تتصل مباشرة بالمصريين القدماء . ولا اخالكم الا معترفين معي بأن التقاليد العربية المنتشرة في مصر قليلة ضعيفة الاثر ، متبعة بنوع خاص بين العشائر المنحدرة من اصل عربي صميم . وعلى كل حال فان التقاليد مهما كانت متشابهة لقاصرة عن ان تخلق وحدها اتحادا قوميا . فماذا بقي اذن من روابط مصر بجيرانها ؟ التاريخ ؟ اللغة ؟ ان تاريخ مصر مستقل تمام الاستقلال عن تاريخ اي بلد آخر . ومصر اليوم هي مصر بالامس اي مصر الفراعنة ، والمصري فرعوني ، قبل ان يكون عربيا، ولا تطلبوا من مصر ان تغير فرعونيتها او اكثر مما تستطيع ان تعطي. مصر لن تدخل في وحدة عربية ، حتى ولا اتحاد عربي ، سواء كانت مساوية فيه للامم العربية الاخرى او مسيطرة عليها ، وسواء كانت عاصمة هذه الوحدة او الاتحاد القاهرة ام دمشق ام بغداد» (١) ــ انتهى ــ وقد عمدت الى نقل النص كاملا ، لنضع أيدينا في موضوعية صارمة على حقائق الدعوات المصرية التي بزغت مع بعض مراحل الحركة القومية في مصر. ويعنيني هنا في الكثير ان أحيل القارىء الى كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» واعداد ومطبوعات مجلة «الكاتب المصري». يعنيني ذلك ، لابين الفرق الهائل بين تطرف طه حسين وسليم حسن وعبد القادر حمزة وغيرهم ، وبين كلمات سلامه موسى عن القومية المصرية التي انقلها من العدد السابع ، المجلد الاول ، من «المجلة الجديدة» في سنتها الثانية ــ عدد مايو سنة ١٩٣١ حيث يهدينا هذه النقاط :

● «لقد شرعنا منذ ١٣٠ سنة في تحقيق قوميتنا المصرية من الناحية

---

١ ــ راجع عدد ديسمبر ١٩٣٨ من «المجلة الجديدة» (ص ٧٥ و٧٦) .

السياسية» . «ولاول مرة نسمع في مصر بعد مرور نحو الف سنة ان مصر يجب ان تكون للمصريين» «هذه هي النهضة الاولى التي حاول فيها آباؤنا تحقيق القومية المصرية من الناحية السياسية ، اي حاول هؤلاء المصريون ان يكونوا مصريين يحكمون بلادهم بأنفسهم» . «ولكن هذه النهضة وقفت فجأة باعتلاء محمد علي باشا للاريكة المصرية» . (ص ٧٨٨) .

● «ان احسن العمارات في القاهرة هو ما بني على الطراز التركـــي . وان كرامتنا لتأبى ان تكون بلادنا متحفا للسياحيين اذا ارادوا ان يدرسوا ما لنا من فنون رجعوا في الماضي الى الف او ثلاث آلاف سنة كأن الموتى هم الاحياء والاحياء هم الموتى » . (ص ٧٩٠) .

● «نعم نحن في تحقيق كياننا الادبي والفني لا نقطع بيننا وبين ماضينا ، اذ لا بد ان نستند الى الفراعنة والعرب ، نستند ونستوحي . ولكـــن لا نقترض ولا ننقل . ولا يمكننا ان ننسى اننا نعيش في القرن العشرين وان تطلعنا الى المستقبل يجب ان يكون عشرة أضعاف تلفتنا الى الماضي» (ص ٧٩١) .

واذا عدنا الى الوراء قرابة نصف قرن او يزيد ، لاكتشفنا ان الثقاب الـذي اشعل الوجدان الوطني في مصر هو كابوس الدولة العثمانية . فقد أحس المصريون بكيانهم القومي يذوب في هيمنة هذه الدولة وسلطانها . وأحسوا انه لا قيمـــة لوجودهم الانساني في ظل حماية اجنبية . وهكذا تولد الاحساس القومي ، رغبة في التخلص من النير العثماني ، وبأن تكون (مصر للمصريين) فقط . فالتفسير العلمي اذن للدعوة الاستقلالية الاولى التي نادى بها احمد لطفي السيد هــو ان الاساس الاقتصادي والاجتماعي في مصر لم يكن «وطنيا» تماما ، اذا نظرنا الوطنية فـــي اضيق حدودها . ومن ثم لم يكن تعبيره (مصر للمصريين) شعارا سياسيا ، بقدر ما هو تعبير عن الحاجة «المصرية» الملحة ، للتحرر من ربقة السيادة الاقتصاديـة العثمانية . وتجسدت ثورة المصريين على الاخطابوط التركي في صيغة «الفصـــل الحاسم» بين أمجادنا وأمجادهم . وتمزقت حينذاك ، كل الروابط الروحية التي كانت تسحق الاستقلال الاقتصادي المصري تحت وطأة التقاليد التاريخية . وفي ثورة الانفعال الصادق بالازمة ، تلقف المفكرون الوطنيون خيوطها ، واخـــذوا يبحثون العناصر التي من شأنها ان تضرم لهيبها وتزيد وقودها اشتعالا . ولما كانت هذه الازمات بطبيعتها «رومانسية» بمعنى ان ظروفها ليست واحدة من الجانبين، وليست هناك امكانيات جدية تحقق الصراع بين القوى الطاغية والجبهات الوطنية، على مستوى عال ، فان العلاج المتوقع لهذه الازمات في صميمه علاج «رومانسي». وهكذا رأينا أدباءنا ومفكرينا يعودون بنا الى الامجاد القديمة ، يستحثون بها نخوتنا الوطنية . ويستثيرون في اعماقنا شهوة الثأر لاجدادنا العظماء من سطوة الطغاة المستبدين . ومن هنا .. من هذه النظرة الرومانسية للمأساة ، تبلورت الوطنية المصرية عند مفكرينا في بعث التاريخ الفرعوني .. لا بقصد الدراسة التاريخيـــة العلمية ، وانما بهدف استعادة المجد التليد الى مخيلة الجيل الحديث . ولمسنا على

التو انشغال الادباء واهتمامهم بهذا الماضي .. حتى جرفتنا هذه العناية المفرطة بالاكفان الى ان نهمل الاسباب الجذرية ، وهي ان مصر تئن تحت سياط الدولة العثمانية . وكان «الماضي» اذن ، بمثابة المخـــدر الذي أثمل عيوننا عن جوهر المأســاة .

وتجددت القصة مع الاستعمار الانجليزي بشكل اكثر وضوحا .. فقد هدته تجاربه الطويلة وخبراته العريضة في مجالات النهب والاستغلال الى ان الوحـدة الداخلية بين الشعوب ، هي السد المنيع ضد مصالح بقائه . ومن ثم كان يوجه جهوده دائما في البحث عن «ثغرة» تفرق صفوف الشعب ، وتنفذ منها سهامــه العدوانية . وهكذا وجد في شعاره «فرق تسد» فلسفة كاملة ، يمكن تطبيقها على المصريين الذين شاء تاريخهم ان يوجد بينهم المسيحي والمسلم .. فافتعل التفرقة الدينية على اوسع نطاق . غير ان هذه الفتنة السوداء ، سرعان ما اخمدت نيرانها مع الانطلاقة الوطنية الواعية التي انبعثت من ضمير شعبنا . هذا الشعب الذي ردد ثانية ان (مصر للمصريين) وليست للانجليز . ولكن الدعوة «المصرية» في تلك المرحلة كانت اكثر وعيا من المرحلة السابقة . ولهذا لم تكن عودتنا هذه المرة الى الفراعنة عودة رومانسية وانما كانت «رد الفعل» الطبيعي للحركة الاستعمارية . فنحـــن جميعا مصريون ، ارضنا واحدة وعدونا واحد ، هو الاحتلال البريطاني . وما يؤكد سلامة الوعي الوطني في هذه المرحلة هو الخطوات البنائية التي خطاها الوطنيون في مصر . ومنهم من كوّن جبهات اقتصادية واجتماعية معادية للاستغلال الاجنبي. وجمعية «المصري للمصري» اصدق مثال لذلك . فقد تكونت هذه الجماعة كما سبق ان ذكرت للمناداة بالاكتفاء الذاتي ، اي ان نستغني بالصناعات المحلية عن البضائع المستوردة . وقلت اننا نلمس أوجه الشبه بين هذه الحركة «الاكتفائية» وبين الحركة الغاندية في الهند ، اذ كان السبب واحدا هو اظافر الاستعمار التي فرقت الهند اشياعا ومذاهب . وظهر غاندي كاستجابة حاسمة لهتاف الضمير الهندي . وكذا ايضا ما حدث في مصر حين اصطدم الانجليز بالوطنية المصرية ، فقد بات ظنهم مؤكدا ان الاقباط والمسلمين وحدة واحدة لا يمكن ان تنفصم . وقد عبر ادباؤنـــا اصدق تعبير عن هذه الفترة العصيبة ، بأن أكبوا ثانية على التاريخ الفرعوني ، لا ليستخرجوا الاكفان ، وانما ليدرسوا واقعنا الاجتماعي عبر التاريخ . وقرأنا في ميدان البحوث دراسات جادة عن الحضارة المصرية القديمة ، وفي ميدان الادب ، قرانا القصص الانساني الذي يتخذ من اجدادنا خامة فنية يصور بها آلام حاضرنا ومشكلات عصرنا (١) .

على ان مصر ، بعد ان تخلصت من النير العثماني والاستعمار الانجليزي ، كان لا بد للدعوة القومية بها ان تتطور وتتسع لواقع أشمل واكثر عمقـــا . فبعد ان

---

١ ـ الاعمال الاولى لنجيب محفوظ وعادل كامل وباكثير وغيرهم .

تبلورت «الوحدة الداخلية» في الدعوة المصرية ، كان لا بد لنا ان نتحسس آثار كفاحنا على تاريخ أشقائنا العرب ، واذا بأبناء المنطقة العربية جميعا ، قد اجتازوا نفس المراحل الدامية التي عانينا قسوتها ، وقد صهرت معدنهم التجربة التاريخية، فأصبحنا كلنا بناة وحدة قومية جديدة .

اين سلامه موسى من هذا المسار التقدمي للحركة القومية في بلادنا ؟ ان ترعرع التيار الحضاري المشترك بين ابناء المنطقة العربية منذ بداية الفتح الاسلامي الى كفاحهم ضد الاتراك والفرنسيين والانجليز ، اثر بصورة مباشرة على مسار الحركة القومية في هذه المنطقة ، بأن خلق تفاعلا حيا بين شعوبها ، نتج عنه انصهار دائم مستمر في بنيانها القومي . وترتب على ذلك ان ارتفعت شعارات القومية العربية من اتجاهات عديدة لم يبلغ معظمها مستوى معقولا من النضج العلمي ولم تتضح بالتالي القسمات التفصيلية لهذه القومية التي ما تزال في دور التكامل والتكوين. لذلك كان انحراف الدعوات «المصرية» في بلادنا عن طبيعة المرحلة القومية والعالمية التي تجتازها حضارتنا ، انحرافا سطحيا سريع الزوال . فبالرغم من ان أحمد حسين وشعار حزبه (مصر فوق الجميع) قد استطاع ان يسطو على احدى مراحل تاريخنا بنعرة عنصرية ، وبالرغم من ان «جماعة الامة القبطية» قد استطاعت ان تسرق وعي شبابنا المسيحي حينا من الوقت بنعرة دينية ، فاننا نعرف في اية اكفان زرق دثرت فاشية «مصر الفتاة» ونعرف ايضا في اي القبور دفنت الشعارات الاستعمارية المرتدية ثياب المسيح والانجيل .

وسلامه موسى ، ليس ابنا لتفكير «مصر الفتاة» شبه الفاشستي ، وليس ابنا لتفكير الامة القبطية ، وانما هو ابن ذلك التيار الفكري والادبي الذي رافق تطور الحركة القومية في بلادنا .. التيار الثائر على القهر الاجنبي رافعا لواء لطفي السيد «مصر للمصريين» .. التيار الذي ملأ العالم ضجة حول الحضارة المصرية القديمة، حتى اعتبرها سلامه الجذر الوحيد للحضارة الانسانية كلها . فنحن نقرأ كتابه «مصر اصل الحضارة» ونرى أمامنا بحثا علميا عن الاصل المادي لعقائد الانسان الاول ، ولكن ذلك لا ينزه المؤلف والكتاب عن دورهما في المجال السياسي والاجتماعي لتطور الفكرة القومية . ويمكننا اذن ان نرصد تطور سلامه في تفكيره القومي على النحو الآتي :

١ ــ في الربع الاول من القرن العشرين ، ثورة عارمة ضد القيم المتخلفة (سواء كانت كامنة في التقاليد او الغيبيات او القيم القديمة) ورغبة حادة في التخلص من الثقافة «الشرقية» والاتجاه نحو الغرب ، وإلحاح لا يمل على أمجاد الحضارة المصرية القديمة . (راجع مقدمة السوبرمان واليوم والغد) .

٢ ــ يلي ذلك مباشرة فزعه من تطرف الادباء والفنانين الى اجترار التاريخ الفرعوني ، ويصيح بأعلى صوته اننا بذلك نصنع من بلادنا متحفا للسياح ، يستيقظ فيه الاموات (الفراعنة) ويموت فيه الاحياء (نحن) ، ويلفت الانظار بشدة الى حاضرنا ، بل الى مستقبلنا . ويؤكد شيئا جديدا بالغ الاهمية وهو ان كياننا القومي

ـ في مختلف مجالاته ـ يكتسب مقوماته من التاريخ المصري والعربي معا (راجع مقاله السابق بعدد مايو من المجلة الجديدة عام ١٩٣١) .

٣ ـ والمرحلة الثالثة يعبر عنها سلامه موسى في حديث ادبي بمجلة «الرسالة الجديدة» حين سأله المحرر عن رايه في المعركة بين الفصحى والعامية ، فقال «انا لا انكر غرابة الحديث بالفصحى على المسرح او في السينما ، ولكننـا نستطيع ان نضحي بذلك لمصلحة الوحدة القومية بين الشعوب العربية» .. «يجب ان ندرس اللهجات باعتبارها شيء آخر غير اللغة العربية ، ولست انكر ان في ذلك تضحية، ولكن الحلم الاكبر الذي نحلمه هو ايجاد دولة قوية ينهبها الان الاستعمار ويحكمها طغمة رجعية من الملوك ، هذا الحلم يستحق ان نضحي من اجله ، باللهجات ، وبشيء من الفولكلور الاقليمي» (عدد ابريل سنة ١٩٥٨) .

٤ ـ ترافق سلامة موسى في مختلف اطوار تفكيره دعوته الى العالمية ، وان القومية ليست احدى مراحل التاريخ الانساني فحسب ، وانما هي الوجه الآخر للعالمية . كما ان الديموقراطية هي الوجه الآخر للاشتراكية .

ولا شك ان ثورة سلامه على الادب العربي القديم من جهة ، وضد الفيبيات من جهة اخرى . قد احدثت لبسا عند الكثيرين ، ممن لم يتعمقوا طبيعة هـــذه الثورة . فهو لا يثور على التراث الفكري العربي ، وانما يثور ضد ادبنائنا وكتابنا الذين يحتذون القوالب العربية القديمة في التعبير ، فيعوقون بذلك التقليد الاعمى، تطور ثقافتنا ولغتنا جميعا . انه يطالب بدراسة الآداب العربية القديمة والحديثة، لنكتشف حلقات تطورنا الادبي ، فنستطيع دفعه الى امام ، ذلك ان «هذا المجتمع المصري ــ بل كل مجتمع عربي ــ انما ينشأ في حضن الثقافة العربية ، ورضع من تقاليد الاسلام . والشاب المثقف ــ سواء كان مسلما او غير مسلم ــ يحتاج الى دراسة القرآن كي يفهم الاصول التي بنى عليها مجتمعنا . كما يحتاج الى دراسة الادب العربي بل الثقافة العربية عامة ، ليعرف كيـف نشأت ونضجت ثم انحطت وتدهورت» (١) . وينصح القارىء بدراسة تاريخ الطبري ومعجم الادباء لياقوت والاغاني لابي الفرج الاصفهاني ولسان العرب لابن منظور ونفح الطيب للمقري ، ثم يذيل نصيحته بقوله «هذه الكتب يجب ان تقتنى وتحفظ ، وتعد اساسا للثقافة العربية القديمة» (٢) . ويستطرد «والثقافة العربية القديمة هي قبل كل شيء ثقافة الادب . فهي غنية في هذه الثروة . وكي نعرف الادب العربي على احسنه وانضجه وافلحه يجب ان نقرأ الجاحظ . بل يجب الا نترك للجاحظ كلمـــة كتبها دون ان نعرفها ونتأملها . فانه اعظم ادباء العرب قاطبة . وهو رجل موسوعي الذهن يكاد يكون بشري النزعة . وهو يتحمل المقارنة مع اي اديب اوروبي . ويخرج احيانا من

---

١ ـ التثقيف الذاتي ـ الطبعة الثالثة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر «ص ١٥٧» .

٢ ـ المصدر السابق «ص ١٦٢» .

هذه المقارنة مزكي بل ظافرا» (١) و«دراسة الادب العربي في مصر لا تزال مشوشة والكتب المطبوعة عن هذا الادب قليلة» (٢) .

والذين يلتبس عليهم الامر فيما يختص بوجهة نظر سلامه موسى في الثقافة العربية ، ينبغي ان يفكروا مرات ومرات قبل ان يحسموا الامر ، فقد كان هـذا المفكر العربي اول من اوضح ان «للعرب فضل على الكنيسة المسيحية في القـرن السابع والثامن من حيث ان الاسلام ظهر فجأة في قوة وبأس يتحدى العالـــم المسيحي . وكانت الكنائس في هذين القرنين قد أوشكت بنزاعها بين المذاهب ان تنسى التوحيد فجاء الاسلام يتحدى ويقاتل من اجل التوحيد» (٣) . وكان بمثابة الجرس الذي نبّه الاذهان الى ان «العرب هم اصل النهضة العلمية في اوروبا» (٤) وانهم «وصلوا بين الشرق والغرب ، واوجدوا النزعة العلمية الحديثة وبعثوا روحا جديدة في الادب» (٥) بل ان سلامه موسى هو المفكر الوحيد الذي نزع عن أعين الباحثين العرب والاوروبيين تلك الغشاوة القديمة القائلة بأن فضيلة العرب هي (نقل) الفكر اليوناني الى اوروبا فنراه يجهر في شجاعة وجرأة صارخا عام ١٩٣٣ بـأن «فضل العرب على النهضة الاوروبية لا يرجع الى انهم نقلوا اليها الثقافة الاغريقية وانما لانهم وضعوا لهم اساس الثقافة العلمية وهي التجربة . وهذه الثقافة تخالف النزعة الاغريقية القديمة التي كانت تقتنع بالتفكير الفلسفي المجرد وتعالج العلم كأنه مضاربة فكرية لا علاقة له بالتجربة . وفضل آخر للعرب على النهضة الاوروبية في الادب هو الذي شرحه المستشرق جب . فان القصة التي تملأ الان جزءا كبيرا من الادب الاوروبي ترجع الى عرب الاندلس الذين نقلوا القصص الغرامية العربيـــة ووضعوا الاشعار والازجال في الحب الخيالي العذري ، وجعلوا الحب موضوعـا للادب كما فعل ابن حزم في كتابه (طوق الحمامة) . وقد انتقل هذا الروح بـــل انتقلت بعض القصص العربية الى فرنسا ، فألفت القصائد فيها حتى ذكرت فيها بعض الاسماء العربية مما يدل على متانة الصلة في الاصول الادبية بين اوروبـــا والعرب» (٦) وفي هذا المعنى يعقد ثلاثة فصول بكتابه عن «النهضة الاوروبية» عام ١٩٣٥ ــ بعنوان «كتب القرون الوسطى» (ص ١٣ ــ ١٧) و«اثر الادب العربي في الآداب الاوروبية» (ص ٣٩ ــ ٤٤) و«العرب اصل النزعة العلمية» (ص ٤٥ ــ ٤٩) . وفي مقال له عن «ابن خلدون والعرب» يحمل عليه بلا هوادة لان «الخطأ البارز في ابن خلدون هو تنقصه لحضارة العرب . فانه هنا اعمى كامل العمى لا يرى بصيصا

---

١ ــ المصدر السابق ص ١٦٣ .

٢ ــ المصدر السابق ص ١٦٩ .

٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ــ راجع مقاله «مقام العرب في النهضة الاوروبية» بالمجلة الجديدة ــ عدد ديسمبر ١٩٣٣ (من ص ١٩١٩ الى ١٤٢١) .

من نور» (١) ذلك ان «فضل العرب ، ومهمتهم التاريخية ، انهم ربطوا العالم بقاراته الثلاث اكثر من الف سنة بالتجارة . وبهذا الرباط اتسع الوجدان البشري وظهرت ثقافة جديدة تتجاوز حدود الاقطار الى القارات ، الى العالم كله . وهذا هو ما جهله ابن خلدون» (٢) .

فاذا كانت هذه هي ملامح التطور في تفكير سلامه نحو ثقافتنا ، هذا التطور الذي بدأ بالثورة الهوجاء على كل ما هو قديم ــ في الآداب والاديان ــ واستيراد كل ما هو جديد من اوروبا ، بدعوة الاديب المصري الى احتذاء معلمه الاوروبي ، فان هذا التفكير قد تطور ــ فيما بعد ــ الى رفض الآداب العربية والاوروبية معا، والاقتصار على واقعنا المصري لنخلق ادبا مصريا خالصــــا ، ثم انتهى الى ضرورة الدراسة الجادة للثقافة العربية القديمة باعتبار ان ثقافتنا المعاصرة ــ من زاوية ما ــ هي امتداد لها . ومعنى ذلك ان تفكيره القومي مضى في موازاة تفكيره الثقافي ، حتى اذا قال بأن القومية مرحلة تاريخية لا اكثر ، بادر على الفور بالدعوة الى ثقافة عالمية ولغة عالمية وديانة بشرية عالمية وحكومة عالمية ايضا .

غير ان هذا لا ينفي ما كان لحديثه عن الحضارة المصرية من اسهام خلاق كبير في مرحلة البعث القومي . ونتيجة لتفاقم الازمة الرأسمالية العالمية ، ومقدمــات الحرب العالمية الثانية ، وسيطرة الاحتلال البريطاني على الموارد الرئيسية في مصر، وتعاظمنمو الطبقة العاملة في العالم، وغزو الفكر الاشتراكي للمجتمعات البرجوازية، تمكن فريق من شبابنا المثقف ان يكون بمثابة النواة الديمقراطية في فكرنا الحديث، فريق التف حول افكار سلامه موسى مؤيدا لها وداعيا الى تطبيقها وكان من بين هؤلاء : لويس عوض ومحمد مندور ونجيب محفوظ . . وهكذا اتسعت جبهة الفكر التقدمي بغير وحدة ايديولوجية ، وانما معركة ثقافية متقاربة الهدف ، هي انعكاس لحركة التقدم الاجتماعي في وطننا . فقد كانت حركة الفكر التقدمي تؤتي ثمارها، ولم تتوقف عند أعتاب الاتجاه العلمي لسلامه موسى ، وانما كان هذا الاتجاه ارهاصا قويا لانتشار الفلسفة العلمية في تكاملها . وان كانت سنوات الحرب أيدت النفوذ الاستعماري وثقافته وعملائه في الداخل ، وعاقت تقدمنا الاجتماعي امدا طويلا ، اذ ولدت الافكار الرجعية لجماعة الاخوان المسلمين التــــي ترعرعت في صفوف البرجوازية الصغيرة ، نفس الشريحة الطبقية التي انجبت الافكار شبه الفاشيــــة لحزب احمد حسين . ولم تكن هذه الافكار جميعها تعبيرا عن أماني البرجوازيــــة الصغيرة ، وانما عن ذبذبتها وقلقها الشديدين . وما استفاد من هذه الحركـــات الرجعية الا كبار الملاك واشباه الاقطاعيين وعملاء الاستعمار . اذ حرفت الدعــوة الاسلامية الانظار عن الواقع المر الذي تعانيه الطبقات الشعبية ، كما حرفت مصر

---

١ و٢ ــ راجع مجلة الكتاب ــ عدد مارس ١٩٥٢ .

الفتاة اتجاه السهم للحركة القومية الى نعرة فاشية متعصبة شعارها (مصر فوق الجميع) وتمكنت هذه الاتجاهات الرجعية من اغتصاب مساحة لا بأس بها في الحلبة السياسية دون الفكرية لافتقادها البناء الفكري المتكامل .

وخطا سلامه موسى خطوة جديدة في طريق الكفاح... رأى في هذه الدعوات سلاحا حادا يهدد الدعوة القومية للاستقلال فتعالت مقالاته على صفحات جريدة «الانذار» (١) يحذر من الهوة السحيقة تحت عنوان «طريق المجد للشباب» وحدد معالم هذا الطريق في مساندة الطبقات الشعبية لاستخلاص حقوقها الاقتصادية والسياسية بأن يتذرع الجيل الجديد بمفهوم علمي لطبيعة مجتمعنا . وما ان خمدت نيران الحرب ، وانبثق المعسكر الاشتراكي كثمرة رائعة للتناقضات بين الدول الاستعمارية وأزمة النظام الرأسمالي ، حتى تطلعت الشعوب المقهورة الى نيل استقلالها ، مما دفع القوى الرجعية الى استعادة اساليب البطش والدماء وظللت سيطرة العملاء وأشباه الاقطاعيين والاحتلال البريطاني ، بلادنا ، بشبح يد حديدية هي أخطبوط الطاغية اسماعيل صدقي ، وارتفع من أعماق قوى التقدم صوت عظيم تنبأ بالكارثة ، كان صوت سلامه عام ١٩٤٥ في كتابه التاريخي «حرية العقل في مصر » .

ولا ريب ان ازمة الفكر العربي في مصر عميقة الجذور في جوف التاريخ ، فلقد ابتلى مجتمعنا عبر العصور بعاملين اساسيين تفاعلا معا وأسهما في خلق ما عاناه ويعانيه فكرنا الحديث من ازمات. والعامل هو التخلف الحضاري الشديد الذي يتسم بهتاريخنا القريب، اذ على الرغم منتألق الحضارة العربيةابان القرون الوسطى. فان الاحداث التي مرت بنا بعدئذ منذ انهيار الدولة الاسلامية وسيطرة الدولة العثمانية ، فالاستعمار الفرنسي والبريطاني ، والانظمة الاجتماعية المتخلفة ، كان الاثر المباشر لهذه القوى جميعا هو تخلينا عن الركب الحضاري العالمي . ولم تستطع آدابنا وفنوننا ان تفلت من قيود التخلف ، بالرغم من تراثنا العريق السامق . واتضحت انعكاسات هذا التخلف في اختناق حركة الابداع الفكري حيث ترنحت ثقافتنا زمنا بين محاكاة الادب العربي القديم او الآداب الاوروبية في عصرها الرومانسي . كما ظل تفكيرنا فترة طويلة يعبر في تلقائية شديدة عن القيم الرجعية السائدة ، فقد كان الاستعمار والانظمة الاجتماعية الرجعية ، بالمرصاد ، لاية بادرة من تفكير متقدم . ومن الانعكاسات الهامة للتخلف الحضاري على مجتمعنا وفكرنا معا «مركب النقص» الذي حفره في وجداناتنا سبق الحضارة الاوروبية المتعاظم ، فقد دفع هذا الشعور بعضا من ادبائنا الى استيراد الازمات الفكرية من اوروبا التي تجتاز مرحلة حضارية تختلف كيفيا عن المرحلة التي نعيشها .. الامر الذي تسبب في ان يتسم جانب هام من تفكيرنا وأدبنا بالزيف والافتعال . كذلك نتبين آثار

---

١ ـ كانت تصدر في مدينة المنيا بالوجه القبلي ، صاحبها ورئيس تحريرها صادق سلامه .

تخلفنا الحضاري في انخفاض اسلوبنا في الفكر والادب والفن عن مستوى العصر. اذ بدلا من ان نتجاوز التخلف بالفهم الصحيح لعصرنا وقضاياه ، ثم نحاول اللحاق بهذا العصر بواسطة التعبير العميق عن مشكلات مجتمعنا ، بدلا من ذلك اخذت ثقافتنا تختزل الزمن بطريقة ميكانيكية ، وطبقت على مجالاتها المختلفة احدث الاتجاهات والمدارس الفكرية في اوروبا واميركا بغير دراسة عميقة لهذه المناهج ، ومدى استفادة مجتمعنا وفنونه منها . لذلك كان التخلف الحضاري البالغ ، عاملا اساسيا في ازمتنا الثقافية التي عبر عنها سلامه موسى تعبيرا طريفا حين قال «اني احس احيانا حين اتصفح مجلة اسبوعية ان كتابها يعتقدون ان القارىء المصري ليست له سوى كفاءة واحدة هي الكفاءة الجنسية» (١) .. هذه الازمة الثقافية يحس فيها الاديب والفنان ، بالمسافة الشاسعة التي تفصل بيننا وبين العالم الذي نعيش فيه . غير ان هذا العامل – الذي ادعوه بالتخلف الحضاري – لم يكن بمعزل عن العامل الآخر الذي ادعوه بالتقاليد غير الديمقراطية في أسلوب الحكم . ولقد اصبح للاسف من البديهيات الفاجعة ان تاريخنا يكاد يخلو تماما من ثمار الاسلوب الديمقراطي في الحكم . ويحكي سلامه في مرارة العلقم كيف الغى اسماعيل صدقي عام ١٩٣٠ رخصة المجلة الجديدة «ثم جاءت وزارة عبد الفتاح يحيي باشا . فتوسط لي المرحوم عبد القادر حمزة صاحب البلاغ في اعادة اصدارها . فكان اهم واخطر وأعظم ما طلب مني من التعهدات الا ادعو الى الاشتراكية .. فلما رد الي الامتياز رأيت ان احرص على شرفي الادبي ورسالتي المذهبية فنشرت في اول عدد مقالا يبلغ نحو عشرين صفحة عن التفسير الماركسي للتاريخ» (٢). ومن النتائج الحتمية لأزمة الديمقراطية ان تظل ثقافتنا اسيرة القيم الرجعية والتقاليد البالية التي يتفاقم خطرها كلما تفاعلت مأساة الحرية في بلادنا مع تخلفنا الحضاري . وادى ذلك الى انعدام الصراع الايديولوجي بين التيارات الفكرية والادبية والفنية ، وادى هذا بدوره الى جمود ثقافتنا ومثقفينا على السواء . وأضحى امرا بديهيا ان المثقف المصري يتصف بانخفاض مستوى الوعي ، وان تراثنا من الفكر الوطني ، قد اصيب بالعقم. والى تلك الحال انتهى الفكر وآلت حرية التعبير وصرخ سلامه عام ١٩٤٥ باسم «حرية العقل في مصر» منذرا بأن حضارتنا الفكرية مهددة بالخطر (٣) .

وجاء نذيره للقوى التقدمية في التوقيت المناسب تماما ، اذ تضاعفت التناقضات بينها وبين السلطة الرجعية على اثر تضاعف الوعي الطبقي بين العمال والفلاحين والمثقفين ، وبرزت هذه التناقضات – على المستوى الفكري – في رد العقاد على سلامه حين دعا الى اصلاح ثوري بالقرية المصرية التي تفتقد الى المرحاض

---

١ و٢ – حرية العقل في مصر – الطبعة الاولى – دار الفجر بالقاهرة – ١٩٤٥ – (ص ١١ و١٣ و١٤) .

٣ – نفس المصدر .

الصحي ، فكتب العقاد رده بعنوان «سلامه موسى المراحيضي» ! وحين طالب بالغاء نظام العمودية وجد من ينبح مستفيثا «انه يكافح تقاليدنا العريقة» وحين كتب «في مصر من ينفق الفا من الجنيهات في اليوم الواحد ، ومن ينفق ثلاثة قروش فقط ، وربما لا يجدها» دخل السجن عام ١٩٤٦ مع مئات العناصر الوطنية. وتحققت الخطوط العريضة لرؤيته الفكرية التي أثبتها في كتابه «الدنيا بعد ثلاثين سنة» (١) حين قال : ان العالم يتغير بمعدل سريع للغاية ، وما تصورته في كتابي «أحلام الفلاسفة» عام ١٩٢٧ كان حلما فابيا مزعجا . فالتطور يسير بسرعة مذهلة . القوى الاشتراكية تنمو وتتعاظم . وسيجرف بلادنا القانون الشامل : التطور ! لن ارى الاشتراكية في عام ٢٠٠٠ كما توهمت في يوتوبيا خيمي (٢) . سأراها وانا اطرق السنة المائة من عمري ، ان لم يكن قبل ذلك . ويسجل عام ١٩٤٧ انه اذا سئل «ماذا تستنتج من اختباراتك ، وما تكهناتك للمستقبل بعد ان قضيت نحو اربعين سنة وانت على اتصال وجداني بالعقل العام على هذا الكوكب ؟ فاني اجيب : بأن الحاضر يومىء الى المستقبل ايماءة واضحة نراها بالعين واحيانا نسمعها صاخبة بالاذن ، هي الاشتراكية التي سوف تعم الدنيا كلها. وليس هذا لان الناس سيتحولون من أشرار الى أبرار ، بل لان الانتاج سيحتم ذلك» (٣) . وهكذا يرى سلامه ــ بعد الحرب العالمية الثانية ــ ان عصرنا هو عصر انتصار الاشتراكية على الاستعمار «والاشتراكية والاستعمار ضدان لا مصالحة بينهما» (٤) . اما العلاقة بين الاشتراكية والحركات القومية ، فتتحدد عنده اكثر فأكثر عندما يرى ان جميع الاشتراكيين في مصر هم قبل كل شيء وطنيون غالون في وطنيتهم «لا يطلبون الاستقلال لمصر وحدها بل للهند والجزائر والعراق ومراكش وغيرها» (٥) . ولعل تفسيره للعلاقة بين الاشتراكية والقومية يبرز في صورة اكثر وضوحا ، بكتابه القديم عن «غاندي والحركة الهندية» حيث لا يغفل ان عناصر القومية هي اللغة والارض والتكوين الاقتصادي والتكوين النفسي ، وان المدلول الطبقي لاية حركة قومية هو التعبير عن التناقض بين البرجوازية القومية والامبريالية (في العصر الحديث) ومقياسها هو «المصلحة العامة لمجموع الجنس البشري» كما يقول الكاتب الانجليزي بنيامين فارنجتون (الذي يضيف ان هذه المصلحة ممثلة في الطبقة العاملة ككل) (٦) وعندما تحدث سلامه عن قوميتنا التي شرعنا في تحقيقها منذ ١٣٠ سنة (٧) فانه كان يعني مرحلة القوميات المحلية التي اشار اليها فارنجتون في كتابه عن «الماركسية والقومية» ، والتي تسبق مرحلة القوميات كجزء من الحركة

---

١ ــ كتاب ملحق بعد فبراير ١٩٢٦ من المجلة الجديدة .

٢ ــ راجع كتابه «أحلام الفلاسفة» ــ دار الهلال (١٩٢٦) .

٣ ، ٤ ، ٥ ــ تربية سلامه موسى «ص ١٦٦» .

6 — Benjamin Farrington, Marxism and nationality.

٧ ــ راجع عدد مايو من «المجلة الجديدة» .

الاشتراكية العالمية . والحق ان منهج سلامه في تحليل الصلة بين الحركة الاشتراكية والحركة القومية ، ينبع من فهمه لطبيعة التطور التاريخي للكيانات القومية التي بدات مع نشأة البرجوازية في دوائر متقوقعة في حدود ضيقة (قبل الثورة الاشتراكية الاولى) ، ثم بدات مرحلتها الثانية في انصهار العديد من القوميات في كيانات قومية كبرى (لا تتكامل الا في ظل انظمة غير استغلالية) كمقدمة لتجاوز المرحلة القومية تماما الى ما دعاه بالعالمية . ولذلك فالاشتراكية عنده لا تتعارض مع القومية في المرحلة الراهنة ، مرحلة تناقضها الشديد مع الاستعمار ، بل ان الاشتراكية — في اية صورة من صورها — هي الشرط الاساسي لتكامل سمات القوميات الكبرى الناتجة من انصهار المجموعات القومية الصغيرة في تيار حضاري مشترك هو عصارة الكفاح المشترك ضد الاستعمار الاجنبي والاستبداد الداخلي على السواء . فقد اصبح لمثل هذا التيار قيمة عظمى في صياغة الحركات القومية المعاصرة ، ولم تعد العناصر القديمة وحدها بقادرة على تفسير الاشكال الجديدة للقوميات الحديثة .

***

وسلامه موسى من المفكرين هواة البرامج الطويلة المدى ، وفي كتابه العظيم «تربية سلامه موسى» (١) يرسم عام ١٩٤٧ خطة لحياته في العشر السنوات التالية، والكتاب نفسه تخطيط شامل لحياة صاحبه طوال الستين عاما التي عاشها حتى عام ١٩٤٧ ، وهو من اهم الوثائق الخطيرة في تاريخنا الحديث . كانت النبرة الغالبة في كتاباته في ذلك الوقت هي تدعيم العلاقة النضالية بين الفئة المثقفة والطبقة العاملة ، لان ظروفنا الحضارية انضجت هذه الوحدة الكفاحية التي بلورتها اللجنة الوطنية للطلبة والعمال ، كتتويج لمرحلة المد الثوري وغليان جماهير الشعب . واصبحت الواجهة الفكرية لمجتمعنا واضحة : جبهة الفكر الديمقراطي المتقدم ، التي ينبعث منها صوت سلامه موسى مندداً بدعوة القائلين بحياد الاديب والمفكر والفنان عن السياسة ، فيقول ان عصرنا هذا «يتسم بصراع روحي بين الحق والباطل . والاديب الذي تنفذ بصيرته الى صميم هذا الصراع ويقف على البينات والمعارف انما يكفر بحرفته وفنه اذا هو نكص عن الدفاع عن الحق . واذن ليس هناك مجال في عصرنا لهذا الاستقلال المزعوم . فللأديب المخلص حزب كما ان له

---

١ — صدرت الطبعة الاولى عن دار الكاتب المصري عام ١٩٤٧ وكان قد نشر بعض فصولها بمجلة الكاتب المصري مجلد ١٩٤٦ .

عائلة . وهو يرضى بشيء من القيود يتقيد بها فنه كي يبقى متصلا بالمجتمع يدرس، عن اختبار. مشكلاته ويجعلها اساس الفن ومحور الحرفة» (١). ثم يصل الى هدفه البعيد حين يصيح : لقد ألفت كتابا عن الذين علموني ولم اذكر بينهم معلمي الاول كارل ماركس لاسباب يعرفها اعداء الديمقراطية «وربما كان الازهر اكبر ما عاق تفكيري الحر» (٢) .

ويظهر كتابه «البلاغة العصرية واللغة العربية» فيتلقفه نقاد المعسكر الرجعي في الفكر . ويحيونه على طريقتهم ، فالعقاد يعلن ان كاتبه اثبت شيئا هاما انه ليس بعربي (والعروبة في تلك الايام يشوبها المعنى الديني للدعوة الاسلامية) . وتعلق عليه رسالة الزيات بأن كاتبه يجيد اللاتينية اكثر من العربية . وسلامه في تلك الفترة يحاربه المجتمع البرجوازي بأقوى الاسلحة فلا يجد صحيفة واحدة ، حتى (المصري) رفضته لان الوفد «فقد روح الكفاح» على حد تعبيره . ولكن الجبهة الوطنية التقدمية لم تنس رائد الفكر العلمي ، فرد الكثيرون على هجوم المعسكر الرجعي على «البلاغة العصرية» . والكتاب هو تسجيل تاريخي لدور سلامه الضخم في تطوير اللغة العربية ، دوره في بلورة الاسلوب الخالي من الزخارف القديمة والملائم مع روح العلم . بمعنى انه ارتاد الطريق في تنقية أسلوبنا الادبي والصحفي من بهرجة الاسلوب العربي القديم . وأدخل عليه تعبيرات جديدة استعارها من لغات العالم المتحضر . واشتق بعضها من كلمات قديمة فأعطاها معنى حديثا ، واستلهم العلم في استخدام أساليبه . اي ان الكلمة عنده لم يعد لها الرنين والبريق، وانما اصبحت لها رسالة محددة . ولعل الكثيرين لا يدرون انه اضاف كلمات جديدة الى قاموس حياتنا ، عشرات الكلمات ومئات التعبيرات التي أضحت اكثر ذيوعا من اسمه . وهو — بذلك — يطبق تعريفه للغات الراقية ، اذ هي عنده «علم وفن وفلسفة . بمعنى انه يمكننا ان ننظر اليها النظر العلمي ، فنبحث أصولها ، ونميز بين معانيها . بل نضع الكلمات الجديدة لتأدية المعنى الجديد . ويمكننا ان ننظر اليها النظر الفني ، فننشد بالكلمات والجمل رفاهية ذهنية لا تؤديها الدقة العلمية. وكذلك يمكننا ان ننظر اليها النظر الفلسفي ، فنضع الكلمات الجديدة او نكسب الكلمات القديمة معاني جديدة تؤدي بعد ألفتها في المجتمع الى حال منشودة من الخير» (ص ١) . ثم يرى ان هذه الاهداف ، تتحقق ما دامت اللغة «في تفاعل لا ينقطع مع المجتمع الذي ينطق افراده بها. والقيم اللغوية في تغير دائم لهذا السبب . والمحاولة لوقف هذا التغيير هو تعطيل للتطور الذهني للأمة (ص ٢) «ونحن أمة متطورة ، فيجب ان تكون لنا لغة متطورة ، بل لغة متمدنة تتسع للتعبير عن نحو مائة وعشرين علما وفنا لم يكن يعرفها العرب الذين ورثنا عنهم

---

١ — تربية سلامه موسى «ص ١٤١» .

٢ — المصدر السابق «ص ٢٩١» .

لغتنا» (ص ٣) . «واللغة هي التي تؤدي معنى معينـــا لا تتجاوزه الى هوامش المعنى . وكذلك يجب ان تكون انيقة لا تستطيع وصف الالوان الاصيلة كالابيـض والاسود فقط بل تستطيع ان تنقل الينا الظلال والاصباغ التي بينهما» (ص ٦) . «الواقع انه ليس للحياة غاية سوى الحياة . وكل ما عدا الحياة انما هو وسائـل للحياة . فاللغة والادب والفن والبلاغة انما هي جميعها في خدمة الحياة التي لها الاحترام الاول والمكانة المفضلة . فنحن نتعلم الفنون ونمارس البلاغة ونعنى بالثقافة كي نصل في النهاية الى مستوى عال من الحياة ... واذا جعلنا الحياة السعيدة هدفا ، نوجه اليها فنوننا وعلومنا وعقائدنا ، فاننا نستطيع ان ننزع عن هذه جميعها تلك القداسة التي تحول بيننا وبين تنقيحها او تغييرها . ويعود عندئذ فن البلاغة فنا تجريبيا مثل جميع الفنون ، ويتغير كما تغيرت . فليس شك في ان التغيير او التنقيح قد عم فنونا كثيرة في عصرنا مثل الرسم والنحت والبناء ولكن فن البلاغة في اللغة العربية لم يتغير» (ص ٧٣) .. «ويجب لذلك ان تكون الرسالة التعليمية الاولى لاية مدرسة مصرية هي تعليم اللغة العربية ، وان تكون غاية هذا التعليـم ايجاد الكلمات التي تحرك ذكاءنا بالتفكير الحسن وان يكون هدف المعلم ليس العبارة الجميلة ، بل الكلمة الناجعة ، التي لا يمكن ان تقوم مقامها كلمة اخرى» (ص٦٤) .. «يجب ان نكبر من شأن لغتنا العربية وان نوليها اعظم اهتمامنا لانها وسيلة التفكير ولا يمكن التفكير الحسن بلا لغة حسنة» (ص ١٠٦) .. «واستطيع ان اقول انا ان نزعتي الى الحضارة الصناعية مع ما يجب ان يرافقها من ثقافة علمية هي التـي تدفعني الى الرغبة في التغيير حتى تلائم اللغة ما انشد من ثقافة علمية» (ص ٩٤).

وانا اكتفي بهذا القدر من النصوص التي ارى فيها اجابة كاملة عن الـدور الحقيقي لسلامه موسى نحو اللغة العربية . وتبقى بعد ذلـك قضيتان خطيرتان في هذا الصدد ، هما موقف سلامه من الفصحى والعامية من جهة ، والحروف اللاتينية من جهة اخرى . والقضية الاخيرة هي امتداد وتجديد لدعوة عبد العزيز فهمي القائلة باستخدام الحروف اللاتينية في لغتنا كما صنع الاتراك لمسايـرة النهضة العلمية في العالم ، ولتتمكن لغتنا من الانتصار على امكانياتها الحالية التي لا تنجز مهمة التعبير الدقيق عن احتياجاتنا الحضارية .. ولا ريب ان تجديـد هذه الدعوة قد اغفل التمايز النوعي بين اللغة العربية واللغات المشتقة عن اللاتينية، كما اهمل حاجتنا عندئذ الى صياغة تراثنا كله في الحروف الجديدة . اما القضية الثانية الخاصة بازدواجية اللغة في المنطقة العربية فقد تطور تفكيره بشأنها مـن تأييده لدعوة احمد لطفي السيد الى اتخاذ العامية لغة للكتابة ، الى «ان تكون غايتنا توحيد لغتي الكلام والكتابـة فنأخذ من العامية للكتابـة اكثر ما نستطيـع ونأخذ من الفصحى للكلام اكثر ما نستطيع حتى نصل الى توحيدهما» (ص ٢٣) . ويبدو واضحا ان الدعوة الى العامية رافقت الدعوة الى القومية المصرية ، حتى اذا تطور منهج سلامه في تفسير الانصهار القومي على النطاق العربي تطور تفكيره بشأن اللغة ايضا فيطالب بتأليف المعاجم العربية الحديثة «ولا انسى هنا ضرورة طبـع معاجمنا القديمة مثل اساس البلاغة للزمخشري او لسان العرب لابـن منظور او

القاموس للفيروزابادي ، فانها تراث لا يسع مثقفنا ان يستغني عنه» (١) . «واخيرا اقول عسى ان يكون من الجرعة المرة التي تجرعناها بمشروع لاروس بشأن معجم عربي لنا ما يحفزنا ويبعث فينا النخوة لايجاد نهضة معجمية نخدم بها الثقافة العربية العصرية» (٢) .

ولعل «البلاغة العصرية واللغة العربية» هو الكتاب الذي يكشف عن سمة هامة في منهج سلامة الفكري في ذلك الحين ، هي عدم تمثله لتفاصيل ودقائق التحليل الماركسي لعديد من القضايا ، فان وعيه بالخطوط العامة للماركسية لم يستر التعرجات المثالية في بعض افكاره . وهكذا نلتقي بتفسيره لشيوع جريمة الثأر في صعيد مصر على اساس ان كلمات الجريمة تفرخ الجريمة نفسها . ونحن لا نشك في ان الشعارات الثورية تنضج الثورة ، ولكننا لا نشك ايضا في ان الصراع الطبقي هو الاساس الموضوعي للثورة . وميزان القوى الطبقية في مصر هو الاساس التاريخي الذي نأى بحزب الوفد عن تمثيل حركة التحرر القومي ، وليس لانه «فقد روح الكفاح» كما عبر سلامه ... هذه المسافة المنهجية بين سلامه موسى ودقائق التفكير الماركسي ترجع الى انفصام العلاقة بينه وبين التنظيم السياسي ، وبينه وبين تطور الفكر السياسي والفلسفي على ضوء الماركسية . ويدلنا ذلك على الطبيعة الطبقية لسلامه . فهو لم يكن مفكرا شيوعيا قط ، انه التعبير الفكري عن الجانب الثوري للبرجوازية الصغيرة في عصر الاشتراكية . وقيمته العظمى في تاريخنا ترجع الى ارتياده ثقافتنا التقدمية وفكرنا العلمي ، وانعكاس هذه الريادة الثورية على مجتمعنا . ولا ريب ان التيار الديمقراطي في حياتنا الثقافية كان يتسع فازدهرت حركة النشر التقدمي ، وطالعنا بالعربية قصص جوركي ودراسات مفيد الشوباشي حول الادب الروسي والنقد السوفياتي ، وكتابات عصام حفني ناصف عن التطور، وأبحاث لويس عوض في النقد الادبي ، وغيرهم من ابناء المنطقة العربية الذين قادوا حركة الفكر التقدمي في بلادهم . فلم يقتصر انتاج سلامه موسى ومدرسته على قراء مصر ، وانما تجاوزها الى هذه البلدان التي يربطنا بها تيار حضاري مشترك يصهر كياناتنا القومية في بوتقة الكفاح المر لبناء قوميتنا العربية المعادية للاستعمار.

واتجه سلامه في هذه الفترة الى تبيان رأيه في الادب العربي القديم ، حتى لا يسيء فهمه ابناء المنطقة العربية ، فأكد ان هذا الادب جدير بالدراسة والتحليل والنقد العلمي ، لنضع ايدينا على حلقات تاريخنا الثقافي ، لا لنتخذه قالبا مقدسا نصوغ على منواله آدابنا المعاصرة . واسهم ذلك التحديد في ردع الفكر الانتهازي لمعسكر الرجعيين في مصر . على انه لم يثنهم عن رجعيتهم بعد ان فقدوا اروع المسؤوليات على الاطلاق ، مسؤولية الكلمة الشريفة النابعة من ضمير شعبنا . الضمير الذي جعل ابناء فرنسا يوزعون المنشورات عام ١٩٥١ لمساعدة حركة التحرر

---

١ و٢ – التثقيف الذاتي (ص ١٠٧ ، ١٠٨) .

الوطني في مصر «بينما كان المسؤولون المصريون لا يسمحون لي او لزميلي محمود عزمي بالرد على صحف الاستعمار» كما يقول سلامه حين سافر الى باريس كمراقب صحفي لمشاهدة دورة مجلس الامن المنعقدة هناك . ويقارن هذا المشهد بما سبقه عام ١٩٠٨ عندما احتد عليه شاب فرنسي قائلا «الانجليز أسيادكم» ويستطـــرد سلامه «... ويومها انبطحت على سريري وبكيت بكاء مرا ، اما اليوم ـ عام ١٩٥١ ـ فالعالم قد تغير ، والشعوب تزحف الى غدها ، وقوى التقدم تتزايد اكثر من اي وقت مضى» .

اجل ، العالم قد تغير ، فلم يعد الشرق شرقا ولا الغرب غربا ، كما أنشــد كبلنج وردد العقاد النشيد . ووقف سلامه والعقاد يتناظران حول هذا المعنى في الجامعة المصرية ويرسمان منهجين ني الفكر : سلامه يقول ان كبلنج هو شاعــر الامبراطورية ويردد شعارات الفلسفة الرجعية التي ترى ان طبيعة شرقنا هـــي التخلف ، وان طبيعة غربهم هي التقدم ، ولذلك أهلتهم الطبيعة للسيادة .. وهذا منطق الاستعمار . اما الحقيقة ، فان هناك فرقا بالفعل بين الشرق والغرب ، هو الفرق بين ظروفنا وظروفهم ، غير ان هذه الظروف ليست طبيعة فطرية ، انهـا تتطور وتتغير ، فاذا آمنا بذلك كافحنا ظروف تخلفنا ، كافحنا الاستعمار الاجنبي والاستبداد الداخلي . ثم قال العقاد : ان الشرق هو مهد الديانات الروحية النازلة من السماء ، والغرب هو محراب المادة وهيكل عبادتها . ولذلك فان واجبنا الوطني ان نقف في سبيل التقائهما (١) . وكانت المناظرة تعبيرا حاسما عن الخطوط العامة في كلا المنهجين : المنهج العلمي الآخذ بأيدينا الى أمام ، والمنهج المثالي الذي يغل أيدينا الى الخلف او كما يعبر سلامه عن الآخذين به «يسيرون بأقدامهم الى أمـام ورؤوسهم الى الخلف» أولئك الذين ما تزال نظرتهم الجامدة تعيش بيننا الى ان نستقرئها في أحدث ما كتب زكي نجيب محمود بسلسلة المكتبة الثقافيـــة تحت عنوان «الشرق الفنان» حيث يجتر الفكرة الرجعية القديمة ليثبت ان الغرب هـو العلم والشرق هو الفن ، هكذا خططت العناية الالهية !

والعقاد وطه حسين هما اللذان وقفا منذ عام ١٩٤٩ في وجه الحركة النقدية الجديدة التي وصفها طه حسين بأنها «يوناني لا يقرأ» ، واستعدى عليها العقـاد سلطات الدولة . على ان احتدام المعركة الوطنية قد أسهم في اتساع الجبهة المعادية للرجعية فجاءت كتابات خالد محمد خالد «من هنا نبدأ ، مواطنون لا رعايا ، الدين في خدمة الشعب» وبرنامج الحزب الاشتراكي عام ١٩٥٠ الذي دعا الى اصلاحات هامة وصلت به الى حد المطالبة بتحديد الملكية الزراعية بخمسين فدانا . كما قدم محمود خطاب وعزيز فهمي ، النائبان الديمقراطيان مشروعا مماثلا الى البرلمان . وتبددت ـ الى حين ـ صيحات الفكر الرجعي ، وذاعت شعارات الادب للحياة ،

---

١ ـ راجع «المجلة الجديدة» عدد مايو ١٩٣٠ ، وكتابه «انتصارات انسان» ١٩٦٠ .

والادب الهادف . وكتب سلامه موسى «الادب للشعب» تحديدا ايجابيا لمعنى الفن ورسالة الاديب .. ذلك ان المد الثوري الديمقراطي بلغ عام ١٩٥٦ مرحلة رائعة من التقدم ، ويسجل سلامه «حين أعرض لاحداث بلادنا فيما بين ١٩٤٧ و١٩٥٧ اجدها على اختلاف بارز بين نصفيها . فالنصف الاول الى عام ١٩٥٢ كان انحدارا كاد يكون انهيارا في السياسة والاخلاق . فقد ظهرت حركات رجعية اوشكت على احالة بلادنا الى جهنم ... واصبح الزعماء والساسة الذين كنا نحترمهم لكفاحهم متسلقين يرغبون في الوصول الى القمم . وهي في الاغلب قمم الثراء والسلطان دون اي حساب للشعب . بل تجاوزت هذه الحال الى من نسميهم ادباء وصحفيين ومؤلفين كبار . فقد ارتشوا الا الاقلين ، عن ضمائرهم ، وصاروا يؤلفون ويكتبون كما لو كانوا يكتبون اعلانات مأجورة في الصحف . اما النصف الثاني ، اي من بداية الثورة في ٢٣ يوليو من ١٩٥٢ الى ١٩٥٧ ، فيمثل نهضة الشعب . وهي نهضة انشائية بنائية في جميع المرافق ما زلنا ماضين في طريقها الذي لن يكون له آخر . وانا كذلك كبير التفاؤل بالمستقبل . وخاصة بعد هذا الاتفاق بيننا وبين الاتحاد السوفياتي في نوفمبر من ١٩٥٧ على تصنيع بلادنا ، هذا التصنيع الذي امضيت اكثر من ثلاثين سنة وانا انادي به . ومتى انتشرت المصانع بيننا فان كثيرا من أزماتنا سيحل . بل هذه الازمات تحل نفسها عندئذ بلا عمل ارادي من الحكومة. فان التعطل سيزول . وخاصة تعطل المتعلمين . وسيأخذ الاتجاه العلمي مكان الاتجاه الادبي . وستزول العقائد التي تعطل التطور النفسي للشعب . الثقافة العلمية ستكون النتيجة للحضارة الصناعية ، ثم تعود هذه الثقافة فتؤثر في هذه الحضارة . ويستمر التفاعل بينهما» (١) .

وهنا بالتحديد نذكر الاهمية البالغة لكتابه «الثورات» (٢) ، فهو ينبع من الطبيعة الثورية لمرحلتنا التاريخية ، وهو تحليل للثورتين : القومية والاشتراكية فيفرق بين الثورات الانجليزية والفرنسية والمصرية ، وثورة اكتوبر الاشتراكية ويقول ان الثورات هي المحك الحقيقي لشرف الكاتب ، فالحياد ابان الثورة اكذوبة رجعية ضخمة .

ثم يعرض لثورة مصر القومية فيحللها الى ثلاثة مراحل : أولها عام ١٩١٩ ، والثانية مع أفول الثلاثينيات ، والثالثة عام ١٩٥٢ . ويقول ان الفكر الثوري يسبق الثورة لانه وليد ارهاصاتها الاقتصادية والاجتماعية . والمفكر الثائر ينضج تفكيره قبل السياسي الثائر ، وربما التحم الاثنان في شخصية واحدة . ويستطرد قائلا ان المفكرين الثوريين تختلف درجات ولائهم للشعب والثورة من

---

١ ــ تربية سلامه موسى (ص ٢٦٣) .

٢ ــ صدر في طبعته الاولى من دار العلم للملايين ــ بيروت ــ ١٩٦٨ .

مرحلـــة الى اخـرى . بعضهم ينتهــي دوره فـــي اعقاب الثورة الاولـــى فيجمد مع جمود ثورته . وبعضهم يمتد دوره الـــى ثورة ابعـــد مـــدى وهذه هي قيمة المفكر الاشتراكي الثوري . انه يظل ثوريا الى النهاية . «والـذي يجب ان اعترف به في الم ان ادباءنا الكبار ، الى بداية الثورة في ١٩٥٢ لم يعملوا قط للثورة على الاوضاع الخسيسة التي كان يستند اليها نظام الحكم . فلم يكن بينهم الا من ايد فاروق أسفل تأييد واحطه ولي الحق بأن افخر بأني لم اكن كذلك. وقد نالوا بهذا التأييد كل ما ارادوا من مال وجاه ، حتى لقد عيروني بأني احسدهم على ما نالوه هم وحرمته انا من يدي فاروق الملوثتين» (١) .. ويؤرخ لمراحل تطوره الفكري بأن اهدافه كانت تختلف من مرحلة الى مرحلة ، فأثناء زيارته الاولى لاوروبا كان الاستقلال القومي وحرية المرأة هما الهدفان الغالبان على وجدانه ، وحين عاد الى مصر أصبح هدفه «مكافحة الغيبيات بنشر نظرية التطور حتى تأخذ بينة العلم مكان العقيدة» (٢) ومع بداية الثورة القومية تحدد كفاحه من اجل الاشتراكيـــة والتصنيع . «والآن في ١٩٥٧ أحس قصدا آخر ازاء الغيوم الذرية التي تخيم على العالم وتهدد البشر بالفناء ، هو تعميم السلام ومكافحة دعاة الحرب» (٢) .

وربما كانت السمة الاساسية في تطور سلامه – رغم تعدد هذه الاهداف – هي هذا المزيج الرائع من الثورة والتطور والقلق . ولذلك تشع كلماته بالصدق اذا همس لنا «حين اعود الى السنين الماضية أحس الرضى ، ان لم يكن السرور ، بأني عشت حياة حافلة بالافكار العميقة والامتحانات الذهنية والشهوات العليا واني قد احترفت العلم والادب والفلسفة ، والفت الكتب وصرت عضوا مقلقا للمجتمـــع المصري ، مثل ذبابة سقراط ، انبه الغافلين ، واثير الراكدين ، واقيـــم الراكعين الخاضعين» (٣) وهذا هو العنصر الاول في منهج حياته الفكرية ، أعني الثورة ، وتستمد طبيعتها من التناقضات العميقة بينه وبين المجتمع ، وتتخذ أشكالها من التناقضات الاصيلة داخله . اما العنصر الثاني – التطور – فاننا نعثر عليه حين يتساءل في خاتمة كتابه العظيم «تربية سلامه موسى» : ما هو الذي يحفزني على التأليف ؟ ويجيب : اعتقادي انه اهتمامي بالشعب . اي انه مجموعة من عواطف السخـــط على الحال القائمة والامل فـــي حال مرجوة . والسخط يشـــير علـــى غضب الكثير مـــن الجهلة الذيـــن لا يفهمـــون طبيعة الحضـــارة الغربية وما يكمن فيها من عدوان واستعمار للشعوب الضعيفة التي تعيش علـى قديمها الرث من التقاليد . ولست انا من عشاق هذه الحضارة الغربية بدليل انني اشتراكي . فهي حضارة المباراة والاشتراكية حضارة التعاون . ولكن لان هـذه

---

١ – المصدر السابق ، ص ٢٦٨ .
٢ – المصدر السابق ، ص ٢٦٩ .
٣ – المصدر السابق ، ص ٢٧٠ .

الحضارة الغربية عدوانية استعمارية ، يجب علينا ان نقاومها بأسلحتها . واعظم هذه الاسلحة هو العلم والصناعة . مع اتجاهنا نحو الاشتراكية» (ص ٢٨٩) . اين هذا العدو للحضارة الغربية من ذلك القائل ــ عام ١٩٢٨ ــ لنول وجوهنا شطر اوروبا ؟ وليس التطور قاصرا على تحول سلامه موسى من الافتتان المطلق بالحضارة الاوروبية في بداية القرن العشرين ومعاداتها بعد ذلك ، ان هذا التطور انعكاس صريح لما طرأ على حضارة الغرب نفسها في مرحلة الامبريالية المنهــارة ، وبزوغ شمس الاشتراكية على النطاق العالمي . اما العنصر الثالث ــ القلق ــ فينبع من طبيعة القضايا التي عاناها ، وطبيعة تكوينه الذاتي ، وطبيعة العصر الذي عاش فيه : «لقد كان اول ميلادي ، بعد سن المراهقة ، حين عرفت نظرية التطور . فأحسست بها ان عقلي قد كبر وان نظرتي قد اصبحت تشمل الكون واني احاول الشمــول والاستيعاب . وان لي ديانة تربطني بأقصى النجوم والكواكب واحط الديدان ، والحيوان . واني مسؤول امام الحياة والانسانية» (١) ويمكننا بذلك ان نستشف طبيعة القضايا التي عاناها حتى النخاع : «ولي هنا اعترافان . الاول اني أهتــم بالدنيا ومصير الانسان اكثر مما اهتم بنفسي . والثاني ان اكبر لذاتي هو اللذة الفلسفية» (٢) . والاعتراف يكتشف معنا طبيعة تكوينه الذاتي . ثم تتضح طبيعة العصر في صلاته العميقة «ان بؤرة ايماني هي الانسانية بمن تحوي من فلاسفــة وانبياء وادباء ، وبما تحوي من شجاعة وذكاء ومــروءة ورحمة وجمال وشرف . ولا يمكن ان يكون ايماني ساذجا كله طمأنينة وتسليم . فأنا بعيد عن هذه الحال ولا آسف على ذلك . لانه اذا كان اليقين اروح فان الشك اشرف كما يقول برتراند راسل . وانا رجل قد اكسبتني الثقافة النظرة الشاملة للحياة والكون . واعتقادي انه لا يمكن للانسان ان تتكون له شخصية دينية سامية ما لم يكن مثقفا قد حقق النظرة الاستيعابية للكون فنظم عقله وقلبه بحيث ينسجمان في حركة الحياة الكونية والآمال الانسانية ووصل في كل ذلك الى رأيه الخاص او قلقه الخاص . والدين راي خاص ولا يمكن ان يكون عاما . ويجب ان يبقى قلقا دائما» (٣) .

ولئن كانت الثورة والتطور والقلق ، محورا اساسيا في منهج سلامه موسى، فاننا لا نكتشف هذا الثالوث في عبارات تقريرية ، وانما نعثر عليه في البــون الشاسع بينه وبين القوالب الفكرية الجاهزة للتعبير المسبق عــن قضايا بعينها . فقد ظل على الدوام ثائرا متطورا قلقا لا تفزعه نفسه اذا تساءلت من الاعماق «يقال ان في الدين غيبيات . ولكن هل هذا صحيح ؟ ألسنا نقف مع اينشتين او غيره ازاء غيبيات علمية حين يتحدثون عن الكون المتمدد الذي يدأب في الاتساع فــي

---

١ و٢ ــ المصدر السابق ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

٣ ــ المصدر السابق ، ص ٢٧٣ .

الخواء ؟» (١) . انه لا يفزع من السؤال ، بمعنى انه بلغ من الشجاعة ان يواجه نفسه بكل تحديات الطبيعة ، ولكنه يفزع في نفس اللحظة من الصورة المأساوية للوجود اذا استمدت الوانها من بشاعة ذلك التحدي . ولا يمنعه ذلك من ان يمزج بين المأساة الاجتماعية للانسان ومأساة وجوده في آن واحد ، مخففا بذلك وطأة العبثية واللامعنى في هذا الوجود ، مضيفا اليه من خارجه ما يدفعنا لان نحقق ذواتنا في داخله .. «وقد كان نفوري ايام شبابي من الغيبيات علميا منطقيا ، ولكني أنفر من الغيبيات الان لاسباب اجتماعية . لانها ، اي الغيبيات ، جبرية ليست فيها حرية الماديات . اي ان التفكير المادي حر متطور ، اما التفكير الغيبي فمقيد جامد . ونحن نتحرر بالاول ونتقيد بالثاني» (٢) . «ولو سئلت ما هو بيت القصيد او ايماءة حياتي كما تبدو من مؤلفاتي وسيرتي واتجاهي ، لقلت انها الحرية » (٣) .

وفي الطريق الى الحرية ، اي كلما وعينا القوانين العلمية المضمرة في الطبيعة والمجتمع يتنسم سلامه موسى عبير هذه الحرية على ابواب عصر الفضاء ، حين اطلقت روسيا قمرها الصناعي الاول ، وفي رحاب الاشتراكية منذ «أصبح عدد الاشتراكيين في الاتحاد السوفياتي والصين ودول اوروبا الشرقية نحو ١٠٠٠ مليون نسمة . وهم قوة كبيرة سوف تقضي على سبة البشر الكبرى» . واذا كان استغلال القوانين العلمية في مكان آخر من العالم يهدد (الحرية) بالخطر ، فان ذلك يعني ان حربا عالمية وشيكة الوقوع .. «ولا استطيع ان اقول ان الحرب الكبرى الثالثة لن تقع . ولكني اقول ان احتمال وقوعها قد نقص بعد ان فاز الاتحاد السوفياتي باختراع الصواريخ وبعد ان زادت اسلحته الاخرى . ان قوة الاتحاد السوفياتي هي الضمان الوحيد للسلم في العالم في عصرنا» (٤) . وقبل ان يتحول سلامه موسى الى تراث في اغسطس عام ١٩٥٨ ، اوجز لنا ايمانه بالحياة في ثلاث نقاط :

- «اني أؤمن بالحقائق . ومن هنا تعلقي بالعلم لانه حقائق» .
- «واذا كان لا بد من عقيدة فاني أؤمن بها عندما تكون ثمرة الحقائق العلمية. فاني أعتقد مثلا بالمستقبل الاشتراكي للعالم كما لمصر . واعمل له . لان الاقتصاديات العصرية تومىء بذلك» .
- «وأؤمن بأنه ليس في الدنيا او الكون او المجتمع استقرار . لان التطور هو اساس المادة والاحياء والمجتمعات . اي اساس الوجود . وان الجمود الاجتماعي

---

١ ــ المصدر السابق ، ص ٢١٠ .
٢ ــ المصدر السابق ، ص ٢١٨ .
٣ ــ المصدر السابق ، ص ٢٢٧ .
٤ ــ المصدر السابق ، ص ٢٦٥ .

هو معارضة آثمة من الاشرار لسنن الكون والحياة» (١) .

واذا كان الرجل العظيم ــ كما يصفه سلامه ــ «هو الذي يعطي الدنيا اكثر مما يأخذ منها . اي ان الدنيا تجد بعد انقضاء عمره انها كسبت به ولم تخسر ، وانفقت عليه أقل مما ترك لها . وهذا الذي تركه لها قد يكون حكمه او قدره او علما او اختراعا او زيادة في الثروة او الخير او السلام» (٢) اذا كان ذلك هو الرجل العظيم ، فاني أحس ارتياحا عميقا حين أقرر ان سلامه موسى من عظماء عصرنا ، فقد أضاف الى ضمير هذا العصر .. الشيء الكثير .

---

١ ــ المصدر السابق ، ص ٢٧٤ .

٢ ــ المصدر السابق ، ص ٢١٠ .

الفصل الثاني

هؤلاء قالوا له ...

يرى سلامه موسى ان المؤلفين هم الذين يغيرون العالم . وتعريفه للمؤلف هو انه الانسان الذي لا يتحفنا بضجة مفتعلة من الزخارف اللغوية المبهرجة ، وانما هو الذي يصنع شيئا من اجل تطوير حياتنا وتغييرها . هو الذي يوقظنا على معنى جديد او ينبه وعينا على فكرة جديدة . ولا ريب ان جولة سلامه في اوروبا اكسبته هذا التعريف . فقد سافر اليها في وقت كان الشرق فيه ينعم برقدة عميقة ، اما اوروبا فكانت تغلي بثورات متوالية في العلم والصناعة والتاريخ . وربما كانت نظرية التطور واصل الانسان هي البذرة الاولى التي التقطتها روح الشاب المصري، وانبتت فيما بعد فلسفة حياته القائلة بأن التطور ليس قاصرا على الجانب البيولوجي من الانسان ، وانما التطور يشمل التاريخ والاخلاق والاقتصاد ايضا .

والكتاب الذي يفخر سلامه بتأليفه هو «حياته» ولذلك نرى ان جميع الذين علموه ، لم يعزلوا حياتهم عن مؤلفاتهم ، بل كانت هذه الحياة في الاغلب هي مؤلفهم الاول .

وحين يقول سلامه موسى ان المؤلفين يغيرون الدنيا ، فهو لا يقصد ان الافراد يبدلون وجه التاريخ ، بل يستهدف العكس تماما فالساسة والعسكريون في نظره لا يصنعون تاريخ البشر بسياساتهم وحروبهم . والناس فقط ، بتفاعلهم الحي مع

الظروف المحيطة بهم ، هم الذين يصنعون تاريخ انفسهم . ففي الحربين العالميتين، لم يرجع السبب في اشعالهما الا الى اختراع الآلة البخارية ، التي لم يكن توصل جيمس واط الى التفكير في اختراعها الا تعبيرا عن حاجة اجتماعية نشأت خلال ظروف تاريخية معينة . وهذه الآلة عممت بدورها الانتاج الكبير في الصناعة، وفي ظل النظام الاقتصادي الاستغلالي الذي كان سائدا في ذلك الحين على اوروبا ، كان الانتاج الكبير يدفع الدول الاحتكارية الى الحرب فالاستعمار . «والدلالة هنا ان السياسي والعسكري قد سار كلاهما في اثر المفكر او المخترع الذي انبعث الى التفكير والاختراع بقوات اجتماعية اخرى» (١) .

وحين يتأمل سلامه الشخصيات العظيمة التي اثرت في حياته تغييرا او توجيها ، ويبحث عن القوة الجذبية التي ربطته بهم ، يجد انها ثلاثة طرز .

● واما الطراز الاول ، فهو اولئك الذين تتسم حياتهم او مؤلفاتهم بغلواء حين يحيون او يفكرون على القمة او الذروة . فهم نيتشه في جنونه المقدس يحيل عمره الى مغامرة فلسفية ، ويدعونا الى ان ننسلخ من رواسب الخرافات الماضية، ونتولى بأنفسنا مصير مستقبلنا . وهم دستويفسكي في حبه الغامر للبشر ، والاحساس الديني الذي تتذبذب به أوتار نفسه . وهم غاندي الذي يكافح امبراطورية سوداء بكلمات عذبة عن الطهر والشرف ، فيخجل منه العالم ويسلم باستقلال الهند .

● اما الطراز الثاني ، فهو أولئك الذين اعطوه منهجا للحياة . فهم جوته الذي عاش طالبا مدى حياته ، يمتص وجدانه كافة التجارب والخبرات في ميادين العلم والثقافة والادب والسياسة . وهم برنارد شو يجعل من ادبه كفاحا للظلم والاستبداد والدناءة والقبح . وهم ويلز يرفع الصحافة الى مقام الفلسفة ، فيدرس شؤون العالم في تدين بشري جديد .

● واما الطراز الثالث ، فهو أولئك الذين أمدوه بالمعارف الخصبة والافكار الحوامل . مثل فكرة التطور التي احدثت له مركبات ثقافية كأنها العقد النفسية في المريض تدأب في تفرع ، ولكن مع التسلل والتستر . ولقد استطاعت هذه الفكرة الداروينية ان تجعل من حياته استطلاعا دائما . وهم فرويد الذي ساعده في تشريح النفس البشرية ، وهم اليوت سميث الذي فتح له ابواب الحضارة الانسانية .

يقول سلامه موسى « هؤلاء علموني . اكسبوني الحياة الغالية التي عاشوها على القمم ايحاءات كأنها صلوات بالقلب . او اعطوني منهجا اعيش به عيشة الخدمة والكرامة والشرف مع الرضى بالتضحية . او غرسوا في ذهني غراسا صالحة تنمو وتتفرع كأنها نبت ينير خلايا المخ ويسطع أنوارا تقشع ظلام

---

١ ـ هذا النص والنصوص التالية ، مأخوذ من كتاب «هؤلاء علموني» نشر الخانجي بالقاهرة ١٩٥١ .

الجهـل » .

والمعلم الاول في حياة سلامه موسى هو داروين . واللقاء الاول بين التلميذ وأستاذه حدث منذ نصف قرن . كان عمر سلامه حينذاك عشرين عاما . شـــاب شرقي اتخمت ذهنه فلسفات الشرق وغيبياته ، فهرب الى اوروبـــا ، عساه ان يستنشق هواء جديدا . وهناك التقى بداروين . كان عمر كتابـه «أصل الانواع» نصف قرن . وعثر الشاب المصري على الهواء الجديد الذي ملأ رئتي اوروبا فـي ذلك الحين باسم «التطور» .

شيئان هامان عني داروين بتوضيحهما في كتابه : اولهما «معارف» تكـــاد تكون حقائق عن اصل الانواع في الحيوان والنبات وانها جميعا تعود الى اصــــل واحد ، او اصول قليلة . وثانيهما «منهج للدراسة» هـــو ان الاستقرار لا تعرفه الطبيعة ، وان الانسان والحيوان والنبات في تغير مستمر .

وقد فرضت هذه النظرية نفسها على كافة ميادين الحياة . اذ لم يقف داروين عند حد اكتشاف النظرية ، فقد سبقه الى ذلك بصورة غير دقيقة جده والعالـــم وولاس . ولكن داروين انتهى الى تعليل التطور ، بتنازع البقاء الموجود في الطبيعة، فالقوي يبقى ، اما الضعيف فعوامل ضعفه مكلفة بافنائه . ومن هنا تتطور الحياة نحو الافضل اي للاقوى . وتسلطت هذه النظرية ـ كما قلت ـ على كافة ميادين النشاط الانساني فالتقطها رواد الفلسفة الاستعمارية في ميدان السياسة ، وبرروا بواسطتها استغلالهم للشعوب الضعيفة . وفي الاخلاق لم يصبح مهذبا من يعطي الفقير قرشا او من يهب المريض علاجا . وفي الفلسفة اصبح الحكم للصفوة الممتازة.

وقد تأثر داروين في صياغة نظرته للتطور بتنازع البقاء على ما قال به قسيس انجليزي يدعى مالتس من ان الناس يتوالدون حسب نظام تضاعفي ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ الخ بينما المحصولات لا تنتج الا على نظام حسابي ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ الخ . فاذا عاش الناس بلا مرض او جوع او حرب ما استطاعت المحصولات ان تكفي هـــذه الملايين المهولة . وقد فات المفكر المتشائم ان التقدم العلمي لن يتيح لرقعة الارض فرصة السيادة . كما اننا حين ننقل نظرية بيولوجية ـ كنظرية التطور ـ الى بقية العلوم الاخرى يجب ان نراعي بدقة ووعي طبيعة تلك العلوم في اختلافها الحاسم عن علم البيولوجيا .

وعظمة داروين هنا هي النظرية نفسها ، التي عثر الذهن البشري بواسطتها على مفتاح العالم . وقد حمل داروين ـ عن جدارة ـ عبء النقلة التاريخية من التسليم الغيبي للموجودات ، الى الحقيقة العلمية لهذه الموجودات ، وهي انها في تطور مستمر غير مستقر ، وتفجرت بالتالي في اعماقنا شهوة البحث والاستفسار والقلق والكشف وعدم الرضا والاطمئنان المؤمن الى عقائد الاولين .

ويقول سلامه موسى (ص ٣٩) «لا أعرف كاتبا تأثرت منه اكثر مما تأثرت من داروين . فانه اعطاني القلب الذي ازن به احيانا ، واحيانا اهـــدم به التقاليد . وجعل التطور مزاجا تفكيريا ونفسيا عندي ، بل جعله عقيدتي البشرية النائية عن

الغيبيات . وقد اصبحت اقيس الامم بمقدار تطورها ، واقيس آمالي الاجتماعية بمقدار ما اجد من قدرة على التطور . ذلك ان التطور في اساسه منطق علمي . ولكنه استحال عندي الى عقيدة قلبية . واذن يجب ان اعد داروين المعلم الاول الذي علمني» . وهذا حق ، فالقلب الانساني في حاجة دائما الى الدين . وحين القى سلامه موسى وراء ظهره بالمفهوم الغيبي للدين ، أحس بالقلق .. ثم أعاد له داروين ثقته في الانسان واحترامه للحياة ، بالمفهوم البشري للدين .

وكان لامارك ـ قبل داروين ـ قد علل التطور بالعادات البيئيــة ، اي ان الوسط المحيط بالكائن الحي من طعام واعداء ومناخ يؤثر في تركيبه العضوي ، فيغيره الى شكل يتلاءم مع الوسط . فاذا جاء نسله ورث هذا التغير . وتتراكم التغيرات على مدى الاجيال بالمئات والالوف ، فتظهر سلالات جديدة تختلف عــن اسلافها . ثم تتراكم التغيرات في هذه السلالات حتى تفصــل ما بينها وبين الاسلاف ، وتصبح السلالات القريبة انواعا مستقلة . وقد سلم داروين بهــذا التعليل مع تمسكه بتنازع البقاء ، حتى جاء وايزمان ـ المفكر الالماني ـ فعارض لامارك قائلا ان الصفات جميعها وراثية ، وان الوسط لا يؤثر اطلاقا في الكائــن الحي . والتقى بذلك مع نظرة الراهب مندل . وقد اخذ سلامه موسى برأي وايزمان فترة طويلة ، يصف نفسه خلالها بأنه «فسد» ذهنيا . فما دامت الوراثة ثابتــة وتتحكم في الموجودات ، فلا ضرورة لبقاء الضعفاء والمرضى والمتأخرين .

والتجربة العلمية فقط هي التي ارغمت سلامه موسى ان يسلم لوايزمان . والتجربة العلمية ايضا هي التي ازاحت عنه هذا الكابوس حين وقع في يده كتاب «وود جونس» في العادة والوراثة . وقد أثبت فيه ان الوسط يؤثر في الكائن الحي تأثيرا مباشرا في تكوين العادة التي تورث بتعاقب الاجيال .

وقد شحنت نظرية وايزمان ـ قبل انهيارها ـ نفس سلامه موسى بالريبــة والقلق . اذ وجد ـ على ضوء هذه النظرية ـ ان اصلاح الوسط والبيئة ضرب من العبث ، كما ان جمود الوراثة في نقل الصفات ، أصبح قريب الشبه جدا من الغيبيات والقدرية . وهما شيئان نزعت جذورهما من أعماق سلامه نظرية التطور. ومن هنا يكرر دائما ان وايزمان هو الرجل الذي افسد ذهنه .

وليس غريبا ان تترجم افكار وايزمان الى الفلسفة الالمانية على يدي نيتشه. وليس غريبا اذن ان يكون المقال الاول لسلامه موسى عن «نيتشه وابن الانسان»(١). وكانت اوروبا في ذلك الوقت تغلي بنظرية التطور . فالمسيحيون يحاربون المعول الذي يهدم «القاعدة الاصلية» للدين ، والملحدون يهدمون التسليم الغيبي للمسيحية ولكنهم يجمعون على ان الاخلاق المسيحية هي الاخلاق المثلى .

وجاء نيتشه ليهدم المسيحية من زاوية مجدها الاخلاقي . فقال ان الرحمة

---

١ ـ المقتطف ـ مجلد عام ١٩٠٩ .

والتعاون والحب ، وكافة الفضائل المسيحية هي مجموعة من الدجل والخرافات تستهدف رعاية «الغوغاء» و«الدهماء» و«القطعان» وهؤلاء جميعا من فقراء وضعفاء ومرضى يعوقون التطور الانساني . في حين اننا يجب ان نخلص لنوعنا البشري، بأن نبقى على الاقوياء في الذهن والجسم والروح ونعمل على افناء الآخرين ، حتى نحصل في النهاية على السوبرمان . فهو يصف الانســـان الحاضر بأنه جسر او قنطرة من القرد الى الانسان الاعلى . وواجبنا اذن ان نضحي بالضعاف حتى نضمن للجنس البشري ارتقاءه الاعلى .

وقد تلقف النازيون والفاشستيون أقوال نيتشه بلهفة ، واستقبلها اعـــداء الديمقراطية بحفاوة بالغة وكأنه المسيح المنتظر .

وبالرغم من ذلك فأنت تنتشي بسحره حين يقول مثلا «الزواج هو اجتماع ارادتين ، لايجاد شخص اعلى من الزوجين» و«الانتقام الصغير اكثر انسانية مـــن العفو عند المقدرة» و«لانك جعلت الخطر حرفتك ، لذلك ادفنك بيدي» . وهذه الخمر اسكرت سلامه موسى . فالرغبة في ايجاد السوبرمان ، وتمجيـــد الاقوياء المتازين ، واللغة الشعرية الساحرة التي عرض بها نيتشه أفكاره .. جميعهـــا تآمرت على تفكير الشاب المصري اثناء انغماسه في نظرية التطور ومناقشة وايزمان.

ولكن نهاية نيتشه في حياة سلامه موسى ، كنهاية وايزمان . فقد عثر — فيما بعد — على من اخذ بيده الى الطريق الصواب ، حتى انه يحذر من يقرأ نيتشه بأنه كالسم لا يظهر في العسل ، اما اثره فسرعان ما يبدو قاتلا .

والخمر لا تترك آخر كلمات نيتشه فيقول لشقيقته «عديني انني عندما اموت لن يقف حول نعشي سوى اصدقائي ، ولن يكون حولي احد من الغوغاء الفضوليين. واعملي على الا يلقي قسيس على قبري بضعة اكاذيب ، وانا عاجز عن حمايـــة نفسي . ودعيني انحدر الى قبري وانا وثني شريف» . ويعلق سلامه موسى على هذه الكلمات قائلا : ومات نيتشه ، وفي نفسي له حب وعداء ، اقبال وصدود .

ولعل احد اسرار «العداء» الذي انتهت به العلاقة بين نيتشه وسلامه هـــو الحرب الشاذة التي اعلنها الفيلسوف الالماني بلا هوادة على المسيح . فهو لم يجرده من الغيبيات فحسب ، بل عاداه لتزعمه الضعفاء والمساكين وحبه لهم .

وهذا السبب نفسه ، غرس الحب في قلب سلامه نحو الكاتب الفرنســـي ارنست رينان . فقد جرد هذا الكاتب المسيح من الغيبيات ، وان لم يغفل دوره الكفاحي من اجل الناس ، ومناداته بالحب كعلاج سام لمشكلات البشر . رسم رينان شخصية المسيح لدرجة فتنت سلامه موسى ودعته يقول «لقد احببت تلـــك الشخصية السامية التي وصفها رينان في كلمات الحب والاعزاز ، والتي احاول مع العجز ، ولكن مع الامل ، ان ارتفع الى الاخلاق التي رسمها في شخصية المسيح».

واحترام سلامه موسى لشخصية المسيح لا يجره الى الخرافات المحيطة بهذا الانسان العظيم . فقد التقى سلامه في بدء حياته الفكرية بالمطرقة التـــي حطمت هذه الخرافات . التقى بفولتير .

وليس لفولتير عبرة او دلالة واحدة لعصرنا ، وانما لـه عبر ودلالات كثيرة . فاننا نفهم منه ان حرية العقل وحرية العقيدة وحرية الضمير هي أثمن ما يملكه البشر . وقد حاربته الكنيسة الكاثوليكية بعنف ، فحرمت تداول كتبه واحرقتها وشردته بين فرنسا وسويسرا ، فكان يكتب رسائله بتوقيعات مزورة . ونجح فولتير في النهاية ، اذ فصل الدين عن الدولة وكفت الكنيسة عن محاربة أعدائها . وهو لم يكن ملحدا بالمعنى العلمي ، ولكنه كان انسانا ، ولذلك فهو يقول «كلمة الإلهي هي الوصف الوحيد الذي يليق بالانسان ، والطبيعة هي الكتاب الوحيد الذي يجدر ان نقرأه ، والديانة الوحيدة هي ان يكون لنا شرف وأمانة . وهذه الديانة الصافية الخالدة لن تكون سببا في الاذى» .

واذا كان فولتير هو معول سلامه موسى الذي حطم به مثاليات الشرق فقد كان البيرت شفيتزر هو النموذج الانساني الذي استولى على قلب الشاب المصري.

ملأت شفيتزر في صدر شبابه رغبة حارة في خدمة الزنوج . وحين تساءل عما يستطيع ان يفعله من اجلهم ، كان الجواب انه دكتور في اللاهوت ، ويستطيع ان ينشر المسيحية بينهم . فأحس بمرارة وهو يسمع الاقتراح ، لانه كان على يقين واثق بأن من المبشرين من يحفل تاريخهم العريض بألوان الجاسوسية ومساندة الاستعمار . وتساءل مرة اخرى : كيف نقدم للزنوج تعاليم المسيحية ، وهم قد عرفوا ان هؤلاء المسيحيين الذين تربوا بهذه التعاليم ، هم انفسهم الذين ينهبونهم ويذلونهم ويحرمونهم الثقافة والمدنية والعدل والشرف ؟

ولذلك رحل شفيتزر الى باريس وهو في الثالثة والثلاثين ، حيث قضى اربع سنوات في دراسة الطب . وقضى بعد ذلك قرابة اربعين عاما في افريقيا الغربية يعالج امراض الزنوج بالمجان ، ويجمع لهم التبرعات من اوروبا وأمريكا ، ويغري الاطباء الاوروبيين بالهجرة الى هذه البلاد النائية ، ليخدموا مسيحيتهم الخدمة الحقيقية . وعاد في سن الثمانين الى بلاده وهو اعمى ، اذ لم تتحمل عيناه شمس افريقيا .

والى هنا ــ كما يقول سلامه موسى ــ نستطيع ان نقنع بأننا عرفنا انسانا بارا بالانسانية . ولكن شفيتزر كما كان رجلا مكافحا ، كان ايضا مفكرا عميقا . فلم يتأثر سلامه بحياته فحسب ، وانما تأثر الى حد كبير بكتابه عن المسيح . فقد عالج حياته بمشرط فرويد بما لا يرضي المسيحيين . والنتيجة التي يستخلصها سلامه موسى من كفاح شفيتزر هو احترامه للحياة . واحترام الحياة مفتاح يهيء لنا التفكير السليم في تطور المجتمع البشري .

يقول سلامه «وتقبلت دعوته الى احترام الحياة في ترحيب وسرور ، لان دراستي للتطور جعلتني على احساس عميق بوحدة الحياة نباتا وحيوانا وانسانا . ثم هو بعد ذلك لا يعترض بكلمة واحدة على سمو الاخلاق التي دعا اليها المسيح».

وحدة الوجود التي رفعت الحياة في نظر سلامه موسى الى مقام الالوهية ، هي المذهب الانساني الذي لا يفصل بين النفس والجسم او العقل والمادة او الفكرة

والعمل . فالجماد والنبات والحيوان والانسان كلها شيء واحد . والانسان اذن ليس كائنا منفصلا ، وانما هو تعبير خاص للطبيعة «العامة» التي في الجماد والحيوان والنبات . والحقيقة الاولى في هذا العالم هي التغير والاستحالة . فالطبيعة دائبة التحول والتشكل ، والفكر البشري نفسه قد نبع من الطينة التي نبضت بالحياة الاولى .

هذه الوحدة الوجودية ، هي اول ما دعا اليه الشاعر الالماني جوته . وأثره في سلامه موسى هو اثر بذري رافق حياته كلها . فهذه النظرة العريضة الشاملة للحياة عند جوته ، دفعته الى ان يكتب الشعر ويجمع الحشرات ويشرح الضفدع ويضع جدولا للالوان ويجرب الكهرباء الجلفانية ، دون ان يحس بأية حواجز حاسمة بين مختلف انواع النشاط الانساني . ولذا من الخطأ ان نقول أن جوته حصر اهتمامه في الآداب والعلوم والفنون ، لان اهتمامه الاول كان بالحياة . وهذه النظرة الموسوعية صاحبت تاريخ سلامه موسى الفكري ، فقد استلهمها في أسلوبه العلمي البسيط ، كما استوحاها في ان تكون الحياة كلها خامة غنية لموضوعاته .
والوصايا العشر التي شرب عصيرها سلامه موسى من يد جوته هي :

● على الانسان ان يميز بين المعارف والحقائق ، وأن يجمع معارفه واختباراته في فلسفة او دين . وعلى المثقف ان يستخرج الكليات من الجزئيات ، فيحس حركة التاريخ يوما فيوما .

● وعلى الانسان ان يتفاعل بمستقبل البشر في رحابة الحقائق التي وصلت اليه ، فالرجل الناضج متدين . وديانته احترام الحياة . وكي نحترم الحياة يجب ان نعمل ارقيها وتطورها الى اعلى .

والعبرة التي حولت هذه الكلمات الى خلايا دموية التحمت بدماء سلامه ، ان جوته نفسه كان هذا الرجل الناضج .

وعلامات النضج في الانسان ان يرتفع من همومه الشخصية الى الاهتمامات العالمية ، وفي الاديب ان يرفع الادب من آراء واحساسات تكتب الى ممارسة في الحياة . وأن يتعرف الاديب الى قوات الخير البازغة فيؤيدها ، وينضم اليها ويكون من جنودها وقوادها .

وهكذا أفاد سلامه موسى منهجا للحياة . وهو منهج التعلم والاختبار والاستمتاع على حد تعبيره . ان غاية الحياة عند جوته هي الحياة . اي ان شخصيتنا ترتقي بتربيتنا وبسط الآفاق امامنا للتعلم والاختبار ، حتى نزداد فهما لانفسنا وللطبيعة فنزداد بذلك استمتاعا .

والصديق الجديد الذي ارتاح اليه سلامه موسى في جولته الذهنية بين معلميه ، هو الفيلسوف جون ديوي . وديوي في فلسفته يؤكد حقيقتين ، سبق ان أوضحهما جوته وهما :

● اننا وكل الاشياء حولنا في صيرورة ، ولسنا ثابتين على حال لا تتغير .

● كل ما في هذا الكون هو وحدة لا تنقسم ، فليس هناك فرق بين الماديات والمعنويات .

ولكن ديوي اوضح حقيقة هامة جديدة ، وان كانت نتيجة للحقيقتين السابقتين، وهي ان معارفنا عن الاشياء والكون مؤقتة ، اي لوقتنا او عمرنا هذا فقط . وهي لذلك ليست نهائية ، وبالتالي لا نستطيع ان نضفي عليها صفة الصدق الجبري ، ذلك لان هذه الاشياء جميعها في تطور ، وقصارى ما يمكن ان نقوله عن المعارف البشرية انها «آلة» او «وسيلة» نفهم بها الاشياء . وغاية هذا الفهم غير النهائي هي التسلط على الطبيعة واستغلالها لمصلحة البشر . (لم ينجح ديوي في صياغة مفهومه عن الحياة في قالب علمي متكامل . اذ ان حقيقة الكون الكبرى مطلقة ، ولكن معرفتنا نحن لها هي النسبية . فالحقائق العلمية لا تلغي بعضها بعضا ، وانما هي في تطور دائم نحو الحقيقة الكبرى المطلقة) .

والذكاء عند ديوي اجتماعي ، اي انه ليس موهبة لبعض المتازين ، ولكنه ظاهرة طبيعية نتيجة تفاعلنا المباشر وغير المباشر مع المجتمع . والفلسفة عنده ، ليست ان نعرف أسرار الطبيعة ، بل هي ان نستخدم قوى الطبيعة .

والمدرسة في عرف جون ديوي هي جنين المجتمع وحين تنطوي المدرسة على نفسها ، وتعلم النظريات ، وتلقي دروسا لا علاقة لها بالمجتمع تعود بالضرر على تلاميذها . ولهذا لا يجب مطلقا ان تنقطع عن الاتصال بالمجتمع . وينتهي ديوي الى ان الغرض من التربية هو ايجاد التلاؤم بين الفرد والمجتمع . وانه ليست هناك اخلاق ثابتة ، وانما هناك تغيرات اجتماعية تؤدي بدورها الى تغييرات اخلاقية . والاخلاق المثلى ــ اذن ــ هي درجة التلاؤم بين فرد ما والمجتمع .

ولا يوافق سلامه الفيلسوف الامريكي على هذه النقطة ، بل يتساءل ما اذا كان من «الاخلاق المثلى» ان يتلاءم الفرد مع المجتمع الفاسد ؟ ام انه يثور ويشذ على هذا المجتمع ، فتكون ثورته هي فضيلته ؟

وما يربط سلامه موسى بجون ديوي هو التزامه الاسلوب العلمي في حل المشكلات الاجتماعية . فقد الح هذا الفيلسوف على استخدام الاسلوب التجريبي في كل شيء : في الآداب والفنون والفلسفة والموسيقى والاجتماع ... الخ .. وقد اخذت الولايات المتحدة برايه في التربية ، وعممت نظام المدارس الارتقائية .

وهناك قيمة ثانية ربطت بين المفكرين ، فقد اعتبر ديوي المجتمع ــ اي مجتمع ــ هو «المربي الاول» للانسان ، وبقدر اتصال او انفصال الفرد عن مجتمعه ، تكون تربيته .

***

في احيان كثيرة ، كانت المدينة تخنق بعض من ارهقت حساسيتهم انفعالات معينة ، فيهربون الى الطبيعة الساذجة ، يجربون بدائية العيش ويبعدون عن ادخنة الحضارة الخانقة .

والكاتب الامريكي هنري ثورو احد هؤلاء الذين امتلأ وجدانهم بحب غامر للطبيعة ، واحساس عميق جدا بحنانها واكاد اقول امومتها . وهو لا يدعونا الى دراسة الطبيعة ، وانما الى ان نعيشها . فهو يصف الانسان الاجتماعي في المدينة، بأنه كائن صغير تشغله الهموم الصغيرة . يقضي ستة ايام يعمل ، ويوما واحدا يستريح . ويتساءل ثورو : لماذا لا يكون العكس هو الصحيح ؟ ونسي الكاتب الامريكي ان العكس هو الصحيح خارج نظام مجتمعه الاستغلالي . فالنظم الاحتكارية تشقي الايدي العاملة اطول فترة ممكنة ليحصل الاحتكاري في النهاية على اقصى ربح ممكن . ومن ثم تصبح علاقات الانتاج قائمة على النهب والامتصاص . ويهرب ثورو وزملاؤه الى الطبيعة بحجة واهية . والحقيقة ان الحضارة الانسانية لا يهرب منها احد ، لو ملك ناصيتها سادة الانتاج الحقيقيون ، الذين بواسطتهم تتغير علاقات البشر من طبيعة المجتمع الراسمالي الى طبيعة المجتمع الاشتراكي الذي يكفل للانسان كل ما اراده ثورو من سعادة .

وثورو يقول «ان الالتصاق بالطبيعة لن يرهقنا بمطالب العيش كما يحدث في المدينة — ويقصد بالطبع مدينته الراسمالية — فالبساطة والرغبة الحقيقية في حياة لا تصاحبها رغبة مزعجة في الاقتناء والتنافس ، هو عنوان الحياة في الطبيعة» . وهكذا يعترف الكاتب الامريكي بأن المباراة الاقتنائية هي السبب المباشر في لجوئه للطبيعة ، ولكنه تجاهل ان هناك نظاما آخر لا يقوم على التنافس والاقتناء ، في استطاعته ان يحقق المدينة التي يحبها .

والفراغ الكبير الذي يلقاه ابناء الطبيعة في احضانها ، فرصة جميلة عند ثورو للاختبار والكشف والمتعة . فالطبيعة مليئة بكل جديد ، مما لا تيسر لنا ظروف المدينة فرصة اكتشافه . وهو يقدم لنا نفسه نموذجا عمليا ، اذ قضى عاما ونصفا في احدى الغابات حيث بنى كوخا صغيرا . ثم عاد مرة اخرى الى المدينة ، مما يحملنا على ان نفهم ان عودة البشر الى فطرة الغابة اصبحت مستحيلة .

وفي تجربة ثورو يكتشف سلامه دلالة هامة ، وهي ان «للفقر الارادي» او «العصيان المدني» كما دعاه ثورو ، قيمة يجب الا نستهين بها ، فحياة المدينة وما فيها من هرولة وعصبية وهموم ، كل هذا نستطيع النجاة منه بأن نجعل شعارنا : كيف نستغني ، بدلا من كيف يقتني . ولا ريب ان الدلالة التي اكتشفها سلامه موسى نتيجة طبيعية للمدينة التي عاشها ... المدينة الراسمالية .

وسلامه موسى يقول ان الولايات المتحدة بعد مائة سنة من تجربة ثورو أحوج الى عبرته مما كانت عليه في منتصف القرن التاسع عشر ، لان المباراة التي يعيشها الامريكيون هذه الايام ، أقتل للنفس وابعث للقلق والخوف عما كانت في ايامه . والامريكي حين يقدم اليوم على تجربة ثورو هو رجل سعيد اذا قورن بالمهرولين العصبيين الذين يملأون مستشفيات الامراض العقلية .

ويقول ايضا «انه لمن الحسن ان ينبهنا كاتب باسرافه في الحب للطبيعة الى انه بجانب الشارع والنادي وسهرات الكحول وعدّ النقود وشراء الارض واقتناء الضياع والاسهم في الشركات بجانب كل هذا توجد ارض وسماء وأشجار وزهور

وانهار وجبال ، وان القمر يضيء في الليل ، فيكسو الحقول بأشعته ، وان النجوم تنادينا في الظلام كي نتأملها ونتحدث اليها . واننا من وقت لآخر يجب ان نختلي ونستوحد كي نعيد النظر في حياتنا ونسأل : هل نحن نعيش مسوقين بضغط العادات الاجتماعية التي لم نفكر من قبل في قيمتها ؟ والا يجدر بنا ان نغير هذه العادات او ننقحها بإلهام الطبيعة التي تردنا الى الاصول والجذور» .

ولم يتأثر سلامه ذهنيا فقط بتجربة ثورو . فاننا نراه في ختام كتابه «تربية سلامه موسى» يقول ان برنامجه في العشر السنوات القادمة بعد سن الستين هو الخلود الى القرية في سكينة وهدوء وتأمل . ولكنه لم يستطع ان ينفذ هذا البرنامج، وقال لي انه وجد في ذلك الهدوء معنى للموت ، وانه سيظل ملتحما بضجيج المدينة حتى نهاية العمر .

اما غاندي ، فقد تأثر بتجربة ثورو لدرجة كبيرة ، نقل عنه عبارة «العصيان المدني» في معركته مع الانجليز ، ونفذ «الفقر الاختياري» بأن صام اكثر من نصف عام على فترات كي يحمل الهندوكيين والمسلمين الى الاخاء . وبذلك رفع السياسة الى مستوى القداسة .

والنسك او الرهبنة التي اكسبها غاندي معنى جديدا ، ايقظت في سلامه روحا اوروبية للتقشف ، وفي ذلك يقول : «واني لاكتنز كنوزا نفسية في حياتي لا ارضى بها بديلا ، هي اني عشت وعاصرت تولستوي وبرناردشو وغاندي . وجميعهم قديسون . وليست قداستهم من ذلك النوع القديم حين كان ينزوي الراهب في صومعته بعيدا عن المجتمع كي ينشد خلاص نفسه فقط . لان هذا الراهب في صميمه أناني يطلب الخلاص لنفسه فحسب . ولكن هؤلاء القديسين العصريين كانوا يتألمون ويصومون ويكافحون من اجل خلاص البشر . وقد استطاعوا ان يغيروا الاوزان والقيم البشرية ، وأن يغرسوا في قلوبنا حبا جديدا ، وأن يعلمونا أسلوبا فلسفيا للعيش» .

والرهبنة الارادية التي فرضها هؤلاء العظماء على انفسهم لا تعتبر حرمانا من لذات معينة ، كما يفهم عن رهبان الديانات . لان عظماءنا لم يحسوا – وهم يحرمون انفسهم بالفعل – انهم حرموا شيئا .. وذلك في غمرة انشغالهم بالقيم الجديدة. فغاندي مثلا حرم على نفسه الاتصال الجنسي منذ كان في الرابعة والثلاثين ، ولم يفعل ذلك قهرا ، وانما كان الامر طبيعيا وسط اهتمامه بالاهداف الكبيرة .

وسلامه يرى في غاندي ماركسيا من حيث فهمه لطبيعة الاستعمار ، ومكافحته الانجليز على اساس الاكتفاء الذاتي بمقاطعة بضائعهم . ولست ارى اية «ماركسية» في هذه الاشياء . فالاستعمار – في ابسط تعريف له – هو استغلال موارد الشعوب المغلوبة على امرها لمصلحة الدول الاستعمارية . ونحن نعرف ان الاكتفاء الذاتي – في ميدان الاقتصاد – يسهم في معارك الاستقلال بنصيب ملحوظ .

اما طبيعة الاستعمار – من زاوية الفهم الماركسي – فهي قمة النظام الرأسمالي من حيث كونه نظاما يكفل للقوي غلبة على الضعيف ... سواء كان هذا الضعيف

طبقة في مجتمع ، او شعبا من الشعوب . ولا ريب ان هذا المعنى لم يخطر على بال غاندي ، والا كان في استطاعته ان يعيد النظر في طبيعة المجتمع الرأسمالي نفسه. وما كانت «المقاومة السلبية» اذن منهجا صحيحا ، تتمكن به الشعوب من سحق الاستعمار . وما انتصار الهند الا نتيجة موضوعية لظروف كثيرة .

واذا اردت ان أفسر رأي سلامه موسى في غاندي «الماركسي» اقول ان سلامه نفسه في فترة من تاريخ مصر الوطني ، صنع امتدادا لدعوة لطفي السيد السياسية «مصر للمصريين» فكوّن جمعية «المصري للمصري» التي دعت الى الاستقلال الاقتصادي . ولكن التكوين الايديولوجي لسلامه والتكوين التاريخي لمصر كانا يختلفان تماما مع التكوين الايديولوجي لغاندي والتكوين التاريخي للهند . وهذا ما فات سلامه حين وصف غاندي بالماركسية على اساس المشابهة والمقارنة ، بين ما قام به في الهند ، وما حدث في مصر .

وعبرة ثورو هي ما يستخلصه سلامه من غاندي ايضا . فقد علمنا ان نعيش ليس بالاقتناء وانما بالاستغناء ، واننا نستطيع ان نحقق السعادة على الارض بالقليل من الحاجات دون البذخ الذي يضنينا بلوغه ، ثم نحس بالتعاسة اذا لم نحصل عليه .

والمجتمع الحائر القلق الذي عاشه ثورو ، هو نفس البيئة التي عاشها هافلوك اليس . ونحن لا نستطيع ان نقارن بين الطريق الذي سلكه ثورو وغاندي ، والطريق الذي سلكه اليس . فالخصومة الجديدة لم تقع بين الانسان والمدينة ، ولكنها بين الفرد والمعنى الاجتماعي للمدينة . وهذه بؤرة التفكير الانفصالي عند اليس حين عاش مع زوجته كصديقين يتزاوران في بعض الاحيان ، لا كزوجين يعيشان تحت سقف واحد ، وفي ذلك يقول سلامه «نحن نرى في الزواج حياه شاملة تحتوي جميع التفاصيل الاخرى في حين كان هذان الزوجان يريان فيه انه بعض الحياة فقط ، وانه يجب ان يترك الزوج حرا لا يتدخل الزواج في تفاصيل حياته ، لان الزوج انسان اولا له طموحه وآماله وحرفته وهوايته وملذاته . وهو يجب ان يجد الحرية في خلوه وفي استقلال لا يفسدهما عليه الزوج الآخر» . ولا شك ان هذا المفهوم العلمي للزواج يتيح للفرد فرصة «انسانية» للمشاركة والحب والفهم ، لا تتحقق الا في جو سيكلوجي نقي «بعيدا عن الاستغلال العبودي الموروث» من قبل التقاليد الاقطاعية والراسمالية القائمة على السيادة الاقتصادية .

ويفسر سلامه موسى الشهرة التي لاحقت اليس بأنه كان جريئا في علاجه شؤون الجنس حين عرضها من زاوية الصحة لا من زاوية المرض . وهذا هو الفرق الحاسم بينه وبين فرويد . ويبدو هذا التفسير قاصرا اذا الممنا بالمنهج الفرويدي في تشريح النفس البشرية . فالطفولة هي نقطة الانطلاق عند فرويد ، قبل ان تكوّن الظروف «مركب أوديب» للفرد . ومن ثم لا يكون فرويد قد عالج النفس من زاوية المرض او الصحة ، وانما باشر بحوثه على اساس الطفل «كخامة» لم تتعقد بعد بملابساتها المحيطة بها . بينما استطاع اليس ان يكتشف الجوانب

السالبة والايجابية في المريض والصحيح على السواء . ويتساوى فرويد واليس اذن في جهلهما بالارض الاجتماعية للبشر وتفاعلها المستمر مع الانسان .

ويقول سلامه ان اليس حين يدعو الى الانفصالية في الزواج ، فهو ليس انطوائيا ، ولكنه يريد ان يلهب «احساسنا الاجتماعي» بالحياة . وعبارة الاحساس الاجتماعي تعني الاهتمامات المتعددة بالفلسفة والفن والاختراع والاكتشاف ، لان هذه الاهتمامات في حاجة الى رصد القوى كلها في خلوة واستقلال . «وقد كان هافلوك اليس من هذه الناحية انسانا جديدا ، ولكنا لا نستطيع ان نبت برأي في هذه الجدة ، هل هي للسعادة والخير ام للتعاسة والشر ؟» والحق ان هذا القلق الذي استشعره سلامه موسى في حديثه عن اليس ، ينجم عن ان هذا المفكر الباحث كان تعبيرا صادقا وتجسيدا امينا لروح الفردية المتفشية في مجتمعه . وتعبير «الاحساس الاجتماعي» الذي جاء به هو احساس بالنقص الاجتماعي . والصراحة الواقعية التي صبغت أحاديث سلامه في شؤون الجنس هي كل ما أفاده من بحوث اليس .

والرجل الذي يجب ان تتعرف عليه نساؤنا هذه الايام هو هنريك ابسن . فالمرأة الشرقية في القرن العشرين ، هي نسخة قريبة الشبه من المرأة الاوروبية في القرن الماضي .

لم تكن المرأة في اوروبا ذلك الحين ، تلبس الحجاب ، ولم تكن سجينة البيت طول النهار . وانما كانت تخرج الى الحفلات والمنتديات ، وتفشي مع زوجها اماكن الفكاهة واللهو ، وكانت ــ وهذا هو المهم ــ تؤمن في قرارة نفسها أنها وصلت الى اقصى درجات الحرية .

وجاء هنريك ابسن ليوقظها من هذا الحلم . قال لها : انت واهمة ، ان ما تظنينه حرية ابعد ما يكون عن المعنى الاصيل لهذه الكلمة . وانزعجت المرأة الاوروبية وهي تقرأ «بيت الدمية» ، وبدات تراجع نفسها وتفكيرها . وفهمت ان الحرية ليست هي أحدث مودة في عالم الازياء ، وليست هي ارتياد الحفلات .. ولكنها الالتحام بالمجتمع ، والالتصاق بمشكلاته ، والتفكير في همومه ، والعمل على ارتقائه . ودخلت المرأة الاوروبية المصنع والمستشفى والمعمل والورشة ، ولم تصبح هذه الدمية الجميلة التي وصفها ابسن .

ولم يقتصر الكاتب النرويجي في عمله الكبير على هذا المعنى . لقد اسهم في نقل الدراما من الاطار الرومانسي الى البناء الواقعي . من التحليق في ضباب الاحلام الى ارض البشر .

وقد حاول سلامه الاهتداء الى المعنى العلمي لحرية المرأة . وعثر في الناحية الاقتصادية على العامل الحاسم في هذه المشكلة (١) . لان المساواة الاقتصادية بين

---

١ ــ راجع كتاب «المرأة ليست لعبة الرجل» لسلامه موسى .

الزوجين هي النبع الحقيقي للمساواة النفسية بينهما .

والفضيلة الثانية لابسن هو انه اكتشف «الحجاب» الحقيقي . ونجح سلامه موسى في تطبيق هذه النظرية على الرجل . وقال في ذلك ان الفرق بينه وبين المرأة هو اختلاف درجي فقط . لان الرجل — داخل جدران المجتمعات المختلفة — يعيش ايامه خلف حجاب ذهني ونفسي . فالانسان الذي يحيا في اسر التقاليد وكأنها من طبيعة الاشياء لا تتغير وفي غير حاجة الى التغيير هو انسان «محجب» . واذا كانت المرأة قد تخلصت من كونها «لعبة البيت» فان على الرجـــل والمرأة ان يتخلصا من كونهما لعبة الاقدار او لعبة المجتمع (١) .

والتلميذ المخلص لابسن هو برناردشو . وشو هو الرفيق المخلص لسلامـــه موسى ، منذ التقيا في لندن ، ولم يكن الاديب المصري قد تجاوز العشرين عاما . وحين بدأ سلامه حديثه عن شو يقول «يجب ان ابدأ بكتابه الاكبر وهو حياته» وقد فصل هذه الحياة في كتاب مستقل عن برناردشو (عام ١٩٥٧) وكان قد وعد قراءه بهذا الكتاب منذ ثلاثين عاما (٢) . والخط الرئيسي الذي ينظم صداقة سلامه لشو هو انه — اي شو — اتخذ أسلوبا في العيش يتفق وتعبيره «انما يكون الانســـان فاضلا اذا اعطى مجتمعه اكثر مما اخذ منه» .

وشو نقطة تحول هامة في المسرح الانجليزي ، فقد حوله من مسرح «ابطال» الى مسرح «أفكار» ناقش بواسطته كثيرا من القيم العالقة بالاذهان على انها حقائق لا تقبل الجدل . فهو ينبذ الغيبيات ، ويناقش مستقبل الانسان على المسرح في درامته «الانسان والسوبرمان» ، ويصفها سلامه بأنها تشبه الامتداد الطبيعي لكتاب «اصل الانواع» .

وقد شغف شو بمستقبل الانسان لدرجة ابعدته عن الاشتراكية حين دعا الى ان يكون الحكم للصفوة الممتازة ، وان يترك الضعاف يموتون بعوامـــل ضعفهم . ولكنه عاد بعد ذلك يقف الى صف ليسنكو حين أكد ان الصفات المكتسبة تورث . وفي هذا امل لاصلاح الوسط . اي انه يمكن الوصول الى السوبرمـان بالاصلاح العلمي للوسط ، دون الحاجة الى تنازع البقاء . والحق ان فكرة «الانسان الاعلى» هذه منذ قالها نيتشه الى الان هي دعوة غير علمية ، لانها افراز حتمي لطبيعة مجتمع مريض يحدد عظمة الانسان على اساس بيولوجي جامد ، مغفلا عوامل التقـــدم الانساني الاخرى . وهذا دليل جديد على مدى الحقارة التي يحسها ذلك المجتمع نحو الانسان الراهن .

وخير ما اخذه سلامه عن شو هو هذا الروح العلمي الذي يسود مؤلفاته ، فقد كان مثله علمي الذهن ، ادبي الوسيلة ، فلسفي الهدف . تميز بالتفكير العلمي

---

١ — راجع كتاب «الشخصية الناجعة» لسلامه موسى .

٢ — انظر «التجديد في الادب الانكليزي الحديث» لسلامه موسى .

والتعبير الادبي. وهذا الىجانب انهحبب اليه الاشتراكية، ونقلها عندهمن منطقالعقل الى عاطفة القلب ، بل جعل منها ديانته العملية . فليس البر عنده هو الاحسان او الصدقة ، وانما البرنامج الاشتراكي في توفيره للشعب طعام الجسم وغذاء الذهن وحرية الضمير والاقدام على المستقبل .

يقول سلامه «وهو ــ اي شو ــ بعد داروين ، جعلني استمسك بالتطور واجعل منه الديانة المذهبية لحياتي وفكري وموقفي البشري . وقد كان هو يقول بالحاجة الى وزارة للتطور تعمل لترقية السلالات البشرية ، وهذا تفكير يعلو علوا عظيما على الصغائر التي يشتبك فيها صغار الادباء» .

واعظم ما يبتهج له سلامه هو ان يسمع شو يتحدث عن الحب حين يرتفع الى الثلث العلوي من الجسم البشري . ويقول «حين اعود الى الافكار التي بثها في نفسي برناردشو ، احس ان حياتي ترتفع الى مقام التاريخ ، وان لوجودي دلالة فلسفية » .

قال ويلز «لو كنت على سفينة ومعي برناردشو ، وبافلوف العالم الروسي ، ثم تعرضت السفينة للغرق واضطررت للاختيار بين انقاذ بافلوف أو شو ، لانقذت بافلوف بلا تردد » .

وهذه الكلمات هي السائل المر الذي جرعه «هـ. جـ. ويلز» لسلامه موسى. فقد كانت رابطة الحب قوية بين سلامه وشو من جانب ، وبين سلامه والعلم من جانب آخر .

والخلاف بين ويلز وشو بدأ داخل جدران الجمعية الفابية ، فقد رأى ويلز ان تهتم الجمعية بتحرير المرأة ، بينما رأى شو ان تتخصص في نشر المبادىء الاشتراكية فقط دون اي هدف آخر . وخرج ويلز من الجمعية .

وويلز هو الكاتب الانجليزي الذي رفع الصحافة الى مقام الفلسفة فقد اتخذ منها وسيلة حية لنشر افكاره . ويمكن تلخيصها في ان العالم هو قريتنا الكبرى ، فما يصيب احد الاقطار في آخر الدنيا ، يجب ان نهتم به نحن ، وما يفيض عن حاجة بلد بعيد ، يلزم ان يفيد منه البلد المحروم . فهذا العالم ليس ملكا لاحد ، لانه ملك جميع البشر .

ولم يتنبه سلامه موسى الى النظرية الاستعمارية التي ينطوي عليها تفكير ويلز . فلم يضع هذا المفكر الانجليزي تخطيطا علميا للانتاج العالمي ، حتى نضمن «عالمية الاستهلاك» . وما قوله بأن العالم هو قرية البشر جميعا ، الا تأييدا للفتوحات الاستعمارية . حيث انها تستهدف الاستيلاء على موارد البلاد المتخلفة «فما دامت لا تستطيع استغلالها على نحو مرضٍ ، كان الاوروبيون يستطيعون استغلالها على نحو اكثر رضا» . واغفل بذلك ان «تأخر» هذه البلاد ليس شيئا جامدا ، فالتقدم العلمي يسهم مع الشعوب في السيطرة على ظروفها ، وبالتالي على مواردها .

ولم يكن ويلز ــ فيما كتب من قصص ــ يعني كثيرا بالشكل الجمالي لاعماله

الفنية . وقد كتب قصته «الحرب بين الكواكب» معبرا عن شهوة الاستغلال الكامنة في محتوى النظام الراسمالي . وربما كانت هذه القصة هي التي الهمت سلامه موسى التعرف الحقيقي على ويلز ، حيث قال في ندوة ادبية ان الكاتب ــ اي ويلز ــ لم يولد فينا احساسا مضادا للحرب ، بل احسسنا انه يلتذ لتلك المعركة الخرافية بين الكواكب ــ بعد ان يستولي عليها البشر ــ وهذا تعبير مباشر عن ان ويلز كان يمثل روح المجتمع الرأسمالي النهمة المولعة بالافتراس والحرب [1] .

يقول سلامه موسى (ص ٧٧) «كان من حظي الحسن ان هبطت على الادباء الروس ، وانا في حوالي العشرين ، فارتفعت بذلك الى مستوى من التقدير للفن القصصي ، جعلني في مستقبل عمري ، أتأنق واحجم عن قراءة تلك القصص الانجليزية والفرنسية والامريكية ، التي لا ترتفع الى مقام المؤلفات العظيمة التي كتبها تولستوي ، ودستويفسكي ، وجوركي ، وجوجول ، وتشيكوف ، وتورجنيف » .

اما دستويفسكي ــ بالذات ــ فقد تأثر به سلامه موسى لاعتبارين هامين أولهما ان جميع قصص دستويفسكي دعوات الى الخير والحب والتضحية . وثانيهما حبه المسرف لشخصية المسيح ، حتى انه قال ذات مرة في حماس مفرط «لو ان احدا قال لي ان المسيح يجافي الحق ، ولو ان هذا القول كان صحيحا ، لآثرت البقاء مع المسيح على التزام الحق» .

ولا شك ان الاطار الفني الرائع الذي صب فيه دستويفسكي هذه المعاني ، هو الذي اسكر سلامه موسى بخمر لم تبارح فمه . لان تلك الفلواء في التعبير عن الحب . احتلت منه مكان القلب . فأمثال دستويفسكي وتولستوي «يحبهم» سلامه بقلبه ، لانه يحس بالراحة نحوهم ، والاطمئنان في احضانهم ، وكأنهم قوة روحية تبعث الى الرضا ، حتى انه يصف تولستوي بالابوة .

ومنذ ان صدر كتاب «هؤلاء علموني» وانا في نقطة خلاف هامة مع استاذي سلامه موسى . انه يؤكد ان من الممكن للانسان ان يحب الكاتب بقلبه دون عقله كما فعل هو نحو تولستوي ودستويفسكي . ولكني ارى ان الكاتب او المفكر او الفنان، ليس من الاشياء التي تحب او تكره بالقلب دون العقل .. ذلك اننا لا نحب الكاتب لذاته . وانما للتأثير او التغيير الذي يحدثه في الجماهير القارئة . فنحن حين نحب، انما نحب هذا التأثير او التغيير .

والسؤال الان : ما هو التأثير او التغيير الذي احدثه دستويفسكي او تولستوي حتى يكونا جديرين بحبنا ؟

لقد أجاب سلامه موسى على هذا السؤال في نهاية مقاله الاخير في جريدة الاخبار . كان يعلق على فيلم «الاخوة كرامازوف» قائلا ان دستويفسكي لم يعد بذرة صالحة لتربتنا المكافحة . لقد اصبح «سما» وعندنا المصل الواقي في الانسان

---

١ ــ بالمركز الثقافي السوفييتي بالقاهرة عام ١٩٥٧ .

الكبير جوركي . ولعله اراد بذلك التنويه ان يعتذر عن ترجمته لجزء من الجريمة والعقاب» عام ١٩١٢ ، رغم ان الرواية وظروفنا التاريخية في ذلك الوقت ، ما كانا يصنعان ضررا على أجيالنا .

وقد كانت الاحداث وحدها ــ في راي سلامه ــ هي السبب في ابقاء دستويفسكي على ايمانه المطلق بالمسيحية . فقد حدث ان القي عليه القبض لاشتراكه في مؤامرة لترجمة احد كتّاب اوروبا . وفي لحظة الاعدام ، اقبل رسول القيصر يحمل «العفو» . وكانت هذه المفاجأة سببا في تقوية ايمانه المسيحي .

والمتعة التي يجدها سلامه في مرافقة دستويفسكي هي انه لم يقف عند أعتاب المسيحية جامدا ، بل اخذ منها الجانب المضيء البنّاء ، وهو الدعوة للتضحية والحب ، وجعل منها رسالته لاسعاد البشر . ولا يختلف التقديس العلمي للانسان عنه عند الكاتب الروسي ، الا في الوسيلة فقط . فهو يرى الانسان «أفضل المخلوقات» والعلم يرى انه «أفضل الموجودات» ، وكلاهما يسيران في طريق واحد .. وان أتبع احدهما جانبا ، واتبع الآخر الجانب المقابل .

والتحليل السيكلوجي العميق الذي انتهجه دستويفسكي في تشريح شخوص قصصه ، يتوقف عند حد التحليل دون التعليل ، والتشريح دون التبرير ، والفن دون العلم . وهذا هو الدور الطبيعي للفنان ، وهو يختلف عن دور العالم . ولذا فاننا نقول ان سلامه موسى اخذ عن دستويفسكي الاضواء والظلال في انعكاسها على النفس البشرية ، بينما اخذ عن فرويد النفس البشرية ذاتها .

وفرويد احدى الخمائر الهامة في حياة سلامه . فقد اثبت هذا المفكر ان النفس البشرية ورثت وظائف وحشية قديمة ، واننا نألم ونبتئس لاننا في صراع لا ينقطع بين هذه الوظائف الطبيعية القديمة وبين قيود الحضارة التي تمنعنا من ممارستها . ونستطيع ان نلحظ «التطور» كمنهج نفسي للبحث عن فرويد . وهناك حقيقتان تتفرعان عن نظرية فرويد هما : ان الشهوة الجنسية هي الحافز الاول للنشاط البشري .. وان مستقبلنا الاخلاقي والمزاجي والعاطفي يعتمد الى حد كبير على ايام الطفولة الاولى .

وبالرغم من ان سلامه موسى درس تلاميذ فرويد : ادلر ويونج وريفرز ، الا اننا نلاحظ في آثاره الفكرية (١) تأرجحا ملحوظا بين المدرسة السلوكية الامريكية بقيادة واطسن ، والمدرسة العلمية الحديثة بزعامة بافلوف . فالمدرسة الامريكية لا تؤمن بالانفعالات النفسية في حد ذاتها ، وانما تحلل النشاط الانساني على اساس فسيولوجي . وربما كان هذا الاتجاه «رد فعل» للاتجاهات الميتافيزقية في ميدان علم النفس . ولكنه اتجاه ميكانيكي جامد ينأى عن الواقع النفسي للبشر . ومدرسة بافلوف أكدت مشاعر الانسان وانفعالاته النفسية ، وان عللتها بالظروف

---

١ ــ العقل الباطن ، عقلي وعقلك ، محاولات سيكلوجية ، دراسات سيكلوجية ، السيكلوجية في حياتنا اليومية .

البيولوجية والاجتماعية المحيطة به .

وتعريف فرويد للضمير الانساني ينبعث من صميم النظرية ، اذ يصفه بأنه مجموعة من المحظورات تعلمناها منذ الطفولة . والحق ان فرويد كاد ينتحي جانب الصواب لو انه رافق الانسان في مراحل حياته المختلفة ، ودرس مجموعة ظروفه الخاصة ... حينذاك كان يدرك ان الضمير البشري يتطور مع الفرد بما يتلاءم مع تلك الظروف .

ومركب اوديب الذي اشتهر به العالم النمسوي ، يتلخص في ان الطفل يحب أمه حبا جنسيا منذ ايام الرضاعة الاولى حيث يتمسح بها في لمسات جنسية .

وسلامه موسى لم يوافق استاذه في كل ما قاله ، بل هو يعترض عليه في عدة نقاط رئيسية :

● فإيمان فرويد بأن لنا غرائز موروثة ثابتة يعتبر شططا ، لانه اغفل قيمة المجتمع والبيئة في تغيير العادات الذهنية والاجتماعية للانسان .

● مركب اوديب ، لا يجب بالضرورة ان يؤكده كعقدة جنسية . فالطفل يغار من ابيه فعلا . ولكنها ليست غيرة جنسية تماما اي ان مركب اوديب ليس ميزان النفس البشرية .

● الافكار البشرية جميعها ، انما هي رجوع انعكاسية مكيفة اي معدولة عن الرجع الاصلي . وسلامه هنا يتفق مع بافلوف .

حقيقة الامر ان فرويد وسلامه كليهما ، كان في حاجة واضحة الى كلمات العالم الالماني مورجان حيث أوضح في بحثه المسهب الجذور البعيدة لاصل العائلة. وكشف عن حقيقة العلاقة التاريخية بين الابن من جانب ووالديه من جانب آخر . وهي علاقة في منتهى التعقيد تتناسب طرديا مع تقدم المجتمع الانساني على مر العصور ، وتتصل بتطور الملكية الفردية مع الانظمة الاجتماعية المختلفة .

ولكن هذا الاختلاف الواضح البين بين المعلم وتلميذه ، لم يدع سلامه الا ان يقول (ص ١١١) : «كان فرويد بمثابة الخميرة ، التي بعثت عندي سلسلة من الافكار ، لما تنته حلقاتها ، وهذا هو اكبر فضله في تربيتي» .

وكما توصل فرويد الى ان سلوكنا الحاضر يرتد الى ايام طفولتنا الاولى ، فقد اهتدى سلامه موسى الى الرجل الذي يعيد حضارتنا الانسانية الحالية الى جذر واحد هو : مصر .

هذا الرجل هو اليوت سميث ، وكان مدرسا بطب القصر العيني ، ولكن هوايته شغلته عن مهنته ، فاحترف هذه الهواية بشغف وهي «تاريخ مصر» .

ونقطة البداية عند سميث ان الانسان البدائي في مصر ، كان يجمع الطعام من الغابات . ثم رأى ، على توالي السنين ، ان فيضان النيل يعم الوادي في مواعيد منتظمة كل عام ، حتى اذا انحسر انطلقت النباتات تكسو الارض بخضرتها ، فكان يجد فيها طعاما . وفهم بالتكرار ان الماء اصل الحياة ، وهو اصل النبات ، فشرع يحتجز الماء هنا ويطلقه هناك ، ويضبط الري . وهذه هي الهندسة الاولى .

وظهر عندئذ التخصص : مهندسون ينظمون الري ، وفلكيون يعينون اوقات الزراعة . وهؤلاء لا يزرعون ، وانما يعيشون بالفائض من المحصول . وهنا تنشأ الحكومة براسها مهندس او فلكي تنسب اليه صفات الالوهية . انـه يدري ما لا يدري به غيره من الهندسة والفلك كأنه ملك او إله ، فاذا مات صـــار قبره معبدا . وهذا هو الدين البدائي .

والارض الزراعية تحتاج الى حدود تحترم من الجيران ، والى محكمة تعاقب المعتدي ، والى صناع للآلات الزراعية . ونشأت بذلك الحكومة والتجارة والفنون.. والحضارة الاولى .

والمرحلة الثانية من بحث سميث هي كيفية انتقال هذه الحضارة من مصر الى بقية انحاء العالم . ويقول سميث ان الوسيلة في ذلك هي البعثات المصرية التـي كانت تسافر بقصد التجارة الى البلاد الاخرى . ويستشهد في هذا الصدد بما عثر عليه في بلاد كثيرة من آثار وكلمات ومعابد وعادات مصرية .

وعلاقة الحب التي نشأت بين سلامه واليوت سميث ، ليست بدافع وطني كما يظن الباحث لاول وهلة ، وانما بدافع بشري . والخط الرئيسي الذي ينتظم دراسة سميث هو ان الوسط البيئي ــ وليس الذكاء الخارق ! ــ هو ما هـــدى المصريين الى الزراعة فالاستقرار فالحضارة الاولى . ولولا وجود نهر النيـــل بمواعيده الثابتة ، ما كان للمصريين هذا السبق .

يقول سلامه (ص ١٢٠) «لم أكن انبعث في دراساتي للفراعنة بباعث وطني ، ولم يكن لفتوحات تحتمس ورمسيس وامثالهما ذلك الوقع الذي يحسه اولئـــك الذين يستخدمون التاريخ لاشعال الوطنية . بل كذلك لم تكن دراسة التاريخ عندي محض السرد للقصص والتراجم والحروب . وظني انه لو لم يكن وراء دراســـة الفراعنة هذه النظرية القائلة بانتشار الثقافة من بؤرة الضريح المصري لما كان التفاتي يزيد على المطالعة العابرة . ولكن هذه النظرية كانت تحوي العديـــد من المركبات الثقافية التي جذبتني وحملتني على التفطن لاصول الحضارة ، ومن هنا اغراؤها القوي لاستمرار الدراسة . واحساسي نحو الفراعنة لذلك هـــو احساس بشري وليس وطنيا» .

وفي مكان آخر (ص ١٢١) يؤكد ان «الحضارة عالمية ، قد اسهم كـل شعب بنصيب فيها ، واذا كان للمصريين فضل الاختراع للكتابة ، فان للهنود فضـــل الاختراع للارقام ... ولولا الاغريق ما كان للمنطق ان يتغلب على العقيدة . ولولا الامبراطورية الرومانية ثم الامبراطورية العربية لما تعارفت الشعوب هذا التعارف الذي انتهى بوجداننا البشري الحاضر» .

***

راودني هذا السؤال كثيرا ، وأنا أقرأ كتاب «هؤلاء علموني» : هل هؤلاء فقط هم الذين علموا سلامه موسى ؟ الكتاب نفسه يجيب : لا ! اذ ان مئات الكتب التي اكب عليها خلال حياته العريضة ، تحمل اكثر من الثمانية عشر اسما الذيـــن احتواهم هذا الكتاب .

وقد نعلل ذلك بأن اصحاب الاسماء التي وردت في هذا الكتاب ، هم الجذور الاصلية لثقافة الرجل ، وهم البذور والخمائر الاولى التي رسمت الخط الرئيسي الاول في خريطة حياته . وهذا صحيح ، وان كان هناك اسمان ، لا اشك مطلقا في ان صاحبيهما كانا على صلة عميقة للغاية بسلامه موسى ... وادهش كثيرا حين اجده لا يذكرهما في فصلين مستقلين ، رغم انه ردد ذكر احدهما مرتين ، وفي عدة صفحات ، بينما وصف الثاني بأنه أحدث انقلابا في تفكيره كله .

هذان الاثنان هما : تولستوي وماركس . والاول كان له الاثر الكبير في حياة سلامه وتفكيره ، حتى انه يلقبه ب «بابا تولستوي» . وقد أوغل في ذلك لدرجة انه كان يتحدث عن غاندي مثلا ، وحين يذكر مزرعته التي أسماها «مزرعة تولستوي» ينسى غاندي تماما ، ويبدأ في الحديث عن تولستوي ، وهو حديث غرامي ملتهب بين رجلين يقدسان الشهوات الذهنية تقديسا كاملا . وكذلك الحال، حين تحدث عن هنري ثورو ، فقد استطرد - بطريقة مغرية - في التحدث عن تولستوي وحياته ومأساته . فلماذا لم يكتب فصلا مستقلا عن تولستوي ؟.. لقد صدر هذا الكتاب عام ١٩٥١ ، ويبدو ان سلامه موسى تنبه الى هذه النقطة فقد القى محاضرة كاملة بعد ذلك التاريخ عن تولستوي والآثار الذهنية التي أوحى بها اليه .

والمعلم الثاني الذي نسيه المؤلف هو كارل ماركس . والتأثير الضخم الذي حفره هذا المفكر في قلب سلامه وعقله لا سبيل الى انكاره . حتى انه في احد كتبه (١) يصفه بأنه اعظم فيلسوف في الوجود . ثم هو يقول في غمرة حماسه لنظرية سميث «ولا يعدل هذه الغبطة عندي ، سوى اهتدائي الى نظرية التفسير الاقتصادي للتاريخ» فنحن نرى ان هذه النظرية الاخيرة ، هي الميزان الحساس ، الذي يزن به سلامه كل ما التقى به فيما بعد - وفيما سبق - من نظريات . والنظرية في حياة كاتبنا لا تكتمل الا بالتطبيق ، وهنا نلمس مدى الخطورة الموضوعية لنظرية ماركس من حيث اقترانها عند سلامه بالتطبيق العملي . ومع ذلك فلم يفرد عنه للاسف عدة صفحات نستمد من خلالها الاثر السيكلوجي لعثوره على هذا المعلم . ولكنه عاد في كتابه «تربية سلامه موسى» (٢) ، فاعتذر عن موقفه هذا بأن الفترة التاريخية التي نشر فيها كتابه ما كانت تسمح له بتلك الصفحات .

وقد كان المؤلف صادقا كل الصدق ، اذ اقتصر بعد ذلك على من ذكر من معلميه . فجميع مؤلفاته تثبت انه شغل بهم وبحياتهم وبنظرياتهم طول العمر . فهو يكتب مثلا كتابا كاملا عن «برناردشو» ، وكتابا عن نظرية اليوت سميث ، وكتابا عن «العقل الباطن» كما قدمه فرويد وتلامذته ، وكتابا عن «غاندي والحركة الهندية»

---

١ - كتاب «برنارد شو» - الطبعة الاولى - مكتبة الخانجي بالقاهرة - ١٩٥٧ .

٢ - الطبعة الثانية - ١٩٥٨ - الخانجي بالقاهرة .

وترجم جزءا من رواية دستويفسكي «الجريمة والعقاب» .
ومن هنا نستدل على ان صلة المفكر المصري بأساتذته هي علاقة حب وصداقة ووفاء يدوم العمر . وان آثارهم السيكلوجية التحمت بدمه وأكسبته دلالات حية.
ومن تلك الدلالات الايجابية نظرته التطورية للموجودات ، التي رافقت سلامه موسى منذ تلقفها من داروين الى ان تهذبت النظرية نفسها فيما بعد على أيدي من تلاه من الفلاسفة والعلماء . وقد أكسبت هذه النظرية سلامه موسى روحه العلمي في التعرف على الاشياء ، وأسلوبه التجريبي في علاج مشكلاتنا .
وبواسطة جوته استطاع ان يكون موسوعي الثقافة ، كما يتضح من مؤلفاته العديدة في الادب والفلسفة والتاريخ والاجتماع وعلم النفس والبيولوجيا .
ومن ويلز اتخذ من الصحافة منبرا حيا لتبسيط أفكاره وعرضها في وضوح.
وكان سلامه في كل ذلك ايجابيا حين افاد من اساتذته نظرياتهم وفلسفاتهم. حتى انه نقل عن هافلوك اليس طريقته التجريبية ، فدعا الى ان يكون الغاء البغاء في مصر بالتجربة العملية ، اي ان نلغيه في مكان ما ونبقى عليه في مكان آخر ، ونسجل مدى ما سيحققه الالغاء من نجاح او فشل .
ومع ان سلامه موسى قد رافق الجاحظ وابن رشد وابن سينا وغيرهم من المفكرين العرب العظماء الا انه لم يذكر واحدا منهم ضمن الذين علموه . والحق ان الرجل — كما قلت — لم يذكر سوى الذين خططوا منهج حياته الفكرية . ولم يكن من هؤلاء مفكر عربي . لان ظروف النشأة الاجتماعية لسلامه موسى لم تتح له فرصة اللقاء المباشر مع الفكر العربي . فقد سافر الى اوروبا في سن مبكرة (١٦ عاما) ، وما ان عاد الى مصر حتى كانت حياته قد أخصبتها تيارات الفكر الاوروبي الحديث التي لا تلتقي مع تيارات الفكر العربي القديم .
ملاحظة هامة نخرج بها من القراءة السطحية لكتاب «هؤلاء علموني» ، هي ما نلمسه من «خروج عن الموضوع» في بعض فصوله . والحقيقة المتأنية ، هي انه ليس خروجا عن الموضوع ، بقدر ما هو «خروج عن الشكل» فقد تستوجب الفكرة التي يعالجها الاستشهاد بمثل معين او ذكر حادثة معينة . فليس هناك من خطأ حين يذكر هذا المثل او تلك الحادثة ، ولكن الخطأ هو ان يستطرد في تسجيل الملابسات والظروف التي صاحبت المثل او الحادثة . ويتضح هذا بشكل ظاهر في حديثه عن ثورو وغاندي ، وجنوحه الى حديث طويل مسهب عن صديقه تولستوي. حقا انه من الواجب ان يذكر تولستوي عند الكلام عن غاندي ، فقد تأثر هذا الاخير به حتى انه انشأ مزرعة باسمه ، ونفس الموقف — او يشبهه — بالنسبة لثورو ، ولكن هذا لا يوجب الاستطراد الذاتي ، الذي لا يزيد القضية تأكيدا .
والملاحظة الهامة الثانية للقراءة العميقة — هذه المرة — للكتاب ، تقرنا على ان ملامح معينة ، او سمات محددة ، تكاد تكون طابعا عاما مشتركا بين كل الذين علموا سلامه موسى رغم الفروق المذهبية الشاسعة التي قد تفرق بينهم .
واولى هذه السمات هي «الثورة» فقد كانوا جميعا ثائرين ، سواء في ميدان

العلم او الادب او الفلسفة او التاريخ او النفس او الدين .

والسمة الثانية هي «الحرية» التي مارسها جميعهم في حياتهم وتفكيرهم ، وما انتهوا اليه من فلسفات .

واخيرا «العلم» الذي طبع كل أفكارهم ، بالبساطة والوضوح والتجربة العلمية ، وتصفية الحقائق من المعارف .

والملاحظة الثالثة ، ان الكتاب الاول الذي كان يوليه سلامه عنايته الكبرى ، حين يتعرف على احد المؤلفين هو «حياة» هذا المؤلف ، والعبرة الفلسفية التي استخلصها من خبراته وتجاربه في الحياة . وهذا هو التفسير الواقعي لحياة سلامه موسى التي تكاد تكون سيمفونية رائعة من الفلسفة والعلم والحب . لقد تعلم الرجل ان يحيا حياته . وهذه هي الدعوة التي تنعكس في كل مؤلفاته : ان نعيش حياتنا .

الفصل الثالث

في معبد التطور

لسلامه موسى عدة رؤى — او يوتوبيات — تومىء لنا ، بالصورة التي يرغب ان يكون عليها الكون في المستقبل . وفي رؤياه الاولى التي كتبها عام ١٩٢٦ يتخيل ديانة الانسان القادم ، بأنها ستمارس في معبد كبير يضم رسوما تمثل تدرج الحياة من الكائن الحي الاول الى الانسان . والى جانب هذه الرسوم ، كتبت عدة عبارات لبعض الفلاسفة الذين تنبأوا عما سيكون عليه مستقبل الجنس البشري . وعلى احد الجدران تمثل الرسوم ارتقاء الصناعة من العصر الحجري الى ذلك العصر البعيد (عام ٢٣٠٥) . وعلى جدار آخر لوحة كبيرة لكوكب الارض ، يقف عليها واحد من البشر ، يتأمل الفضاء الهائل . ويقول سلامه ان الانسان ، يتوجه الى هذا المعبد «ليتبين قصده في الحياة» ، ويتصل بالكون عن قرب ، بغية العثور على معنى الوجود ودلالة التاريخ [1] .

والحق ان هذا التصور لم يكن رؤيا حالمة ، كما يبدو لاول وهلة ، بل كان تعبيرا عن نظرة خاصة لمعنى التطور الكامن في مختلف أشكال الحياة ، في الطبيعة

---

١ — أحلام الفلاسفة — ط اولى — دار الهلال ١٩٢٦ — (ص ١٣٠ ، ١٣١) .

والمجتمع . هذه النظرة الخاصة ، التي صبغت رؤيا التطور عند سلامه موسى منذ قال ان الايمان بنظرية التطور كان نوعا من التفريج والانتقام [١] «التفريج عن الكظوم التي ترهق الذهن بالقيود والسدود» . اي تلك الاغلال التي سجنت العقلية العربية زمنا ، بالقيم الاقطاعية في الاخلاق والعلم ، والمناهج الاستعمارية لفهم الفلسفة والتاريخ .

فقد كانت اوروبا في بداية القرن العشرين ، تغلي بثوراتها المتوالية في مجالات التكنولوجيا . وانعكست هذه الثورات على البلدان المتخلفة بتحويلها في المجال الاقتصادي والسياسي الى مناطق للنفوذ الامبريالي ، وإذابتها على المستوى الاجتماعي والفكري ، في طوفان الفلسفات والآداب والنظريات الاجتماعية ، التي تسد الطريق امام المتخلفين اذا ارادوا التقدم . وتفتح الطريق امام الصفوة الممتازة من ابناء اوروبا لفتوحات نهاية القرن التاسع عشر .

وليس شك ان تاريخ المجتمع الانساني منذ العصر العبودي الى المجتمع الرأسمالي الحديث ، قد عرف هذه الفلسفات العنصرية ، فيقول احد فلاسفة الاغريق أن هناك جماعات من الناس ولدت كي تصبح آلات خاضعة لمشيئة العباقرة . وفي تاريخ اليهود المتسم بالتعصب القومي ، اشارة الى المكانة الممتازة لشعب الله المختار .

وفي العصور الوسطى ، لاءم العنصر الاوروبي المسيحي بينه وبين العنصر الاسرائيلي محققا ارادة يهوه في السعي من اجل ارض الميعاد (توينبي) .

وأكثر من ذلك نرى القرن الثامن عشر الذي ندعوه بعصر التنوير ، يقول احد فلاسفته بفكرة الاستمرار التاريخي للصفات الوراثية حين يصرخ «سيظل الصينيون هم الصينيون» (هردر) . وأمام الهزة العنيفة التي احدثتها الثورة الفرنسية ، وجد الرومانسيون الالمان والفرنسيون والانجليز ان اعظم عمل مضاد لمبادىء الحرية والاخاء والمساواة هو مزيد من التمسك بالتمايز التاريخي والتفرد القومي (فيوتر).

وفي تصنيف لينوس يتربع الانسان على رأس المملكة الحيوانية «وهو مثل الانواع الاخرى ينقسم الى فصائل ، وهذه الفصائل دائمة وثابتة» .

وفي منتصف القرن الماضي اكد الكونت دي جوبينو ان الجنس الاشقر الطويل هو الجنس الوحيد الخلاق بين الامم . وتبلورت هذه النظرات الاجتماعية في علم التاريخ على يدي كارليل في كتابه عن «البطولة والابطال» [٢] .

ومعنى ذلك ان الفلسفات والنظريات الاجتماعية الاوروبية التي عاصرت القرن التاسع عشر في تبرير الفتوحات الاستعمارية ، وتدعيم الرأسمالية العالمية ، كان

---

١ – تربية سلامه موسى – (ص ٤١) .

٢ – راجع في هذا الموضوع ما كتبه المفكر الانجليزي جوردون شايلد عن التاريخ – الترجمة العربية لعدلي برسوم عبد الملك – الدار المصرية للكتب (ص ٨٩ – ٩٣) .

لها من التراث الفكري — على مدى تاريخ المجتمع الطبقي — ما يجعل من الفلسفات البرجوازية التي افادت شيئا من نظرية التطور ، تعبيرا طبيعيا عن احدى مراحل المجتمع الطبقي ، ولا يجعل من هذه النظرية نفسها تعبيرا طبقيا .

اي ان الكتابات التي حاولت ان تربط بين الداروينية وازمة المجتمع البريطاني، كانت تنطلق من مسلمة خاطئة هي ان العلم تعبير طبقي عن المجتمع ، شأنه في ذلك شأن الآداب والفنون والمبادىء السياسية والقيم الاجتماعية .. الخ . ولا شك ان النظريات العلمية واكتشافات العلماء واختراعاتهم ، تعبر عن حاجة اجتماعية ملحة، ولكنها لا تنضوي بحال تحت لواء البناء العلوي للمجتمعات ، والذي يشتمل على المبادىء والقيم والافكار . وفي عبارة ادق نقول ، ان العلم مستقل عن الطبقات ، وغير مستقل عن المجتمع . ومن هنا لا تكون نظرية التطور في المرحلة الداروينية ، تجسيدا لأزمة البرجوازية الانجليزية ، كما تصور الكثيرون من الكتاب الاوروبيين والعـرب (١) .

اما الانعكاسات التي ظهرت على الفلسفات الاوروبية نتيجة احتكاكها — بشكل او بآخر — بنظرية التطور ، فقد اختلفت من مفكر الى آخر ، ولكنها جميعا كانت تلتقي في نقطة واحدة ، هي تدعيم الاسس الفكرية للنظام القائم . وعلى غير هذا النحو كان الفكر العربي يستقبل هذه النظرية في بداية القرن العشرين .

وبالرغم من ان الفكر العربي القديم ، عرف «التفكير» في التطور ، كما نلحظ في قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل ، و«عجائب المخلوقات» للقزويني و«الفـوز الاصغر» لابن مسكويه .. الا انه لا يمكن ان يقال ان الحركة الفكرية التي اشتعلت نيرانها بنظرية التطور في أوائل هذا القرن بالمنطقة العربية ، ترجع الى ذلك التراث البعيد ، فان أغلبه يكتفي بالايماءة الحيية دون التمحيص العلمي . ولذلك فانني أعود بتيار «المقتطف» وشبلي شميل وسلامه موسى في الانغماس الذهني في هذه النظرية الى اطلاعهم المبكر على ثمار الفكر الاوروبي ، الذي كان يعتبر «الاشتغال» بنظرية التطور ، بمثابة الذروة المتألقة على جبينه آنذاك . غير ان معنى التطور عند الفكر الاوروبي ذلك الوقت ، كان يختلف كيفيا عن معناه لدى الفكر العربي .

ففي اوروبا ، استقبله هربرت سبنسر بقوله ان المجتمع الانساني ليس شبيها بكائن عضوي بل هو كائن عضوي فعلا ، وان المجتمع لذلك يخضع في تطوره لذات القانون او القوانين التي تخضع لها الكائنات العضوية في تطورها . ولما كان «تنازع البقاء» واحدا من القوانين التي فسر بها داروين تطور الاحياء ، فقد كانت المباراة الاقتصادية والاجتماعية هي المبادىء الاساسية للفلسفة البرجوازية في بداية العصر الامبريالي .

---

١ — راجع كتاب «داروين» لمارسيل برينو ، ومقدمة لويس عوض لكتاب «برميثوس طليقـا» ط اولى — مكتبة النهضة المصرية — ١٩٤٧ — (ص ٢٢) .

غير اننا في مصر ، نتحسس معالم مرحلة تاريخية تختلف في خطوطها العامة وتفاصيلها الدقيقة عن معالم الحضارة الاوروبية حينذاك . فقد كانت المنطقة العربية تغط في نوم عميق ، تثقل كاهلها اغلال القيم الاقطاعية ، وقيود الاحتلال الاجنبي . فالتناقض بين سلامه موسى والمجتمع العربي في مصر هو التناقض بين ابن الطبقة المتوسطة النامية في ضعف ووهن وبين السلطة الاقطاعية المتحالفة مع الاستعمار البريطاني . فاذا انتقلنا بالتناقض من المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الى المستوى الفكري ، لاكتشفنا ان انعكاس نظرية التطور على الحركة الفكرية المصرية ، هو «التفريج عن الكظوم» ، هو «الانتقام» ، هو الثورة العارمة على الغيبيات والثقافة الدينية ، هو تحويل معنى التطور الى دين جديد . وهذا هو السبب في انه لم تزدهر مدرسة فكرية للتطور في ذلك الحين ، بينما كانت اوروبا – كما قلت – تغلي بهذه النظرية . وهذا السبب بعينه كان نقطة الانطلاق عند سلامه موسى في تمثله لدلالة التطور تمثلا دينيا ، اي باحساسه للتطور احساسا دينيا «فالاحساس بحقيقة التطور هو نوع من الديانة الطبيعية ، بها نشعر اننا وجميع الاحياء اسرة واحدة نشترك واياها في وحدة وجودية» (١) . وليس هذا دينا جديدا فحسب ، بل هو فهم جديد للتاريخ «الذي كنا نعده بضع مئات من السنين ، قد صرنا الان نعده بمئات الآلاف من السنين . وكنا قبلا نعرف من التاريخ وقائع الحروب واخبار الملوك ، فصرنا الان نطلب من التاريخ ان يدلنا على تطور الاسرة والقبيلة بل تطور الزراعة والصناعة والحضارة» (٢) . هذا الذي يطلبه سلامه موسى من التاريخ هو ما سبق ان صوره في ذلك المعبد الكبير ، في يوتوبياه الاولى . وهذا هو الانعكاس الاول والاساسي لنظرية التطور في حياة سلامه الفكرية . اذ هي لاقت في نفسه استجابة حارة للتناقض بين الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها – وهي لا تهبط الى حضيض الفئات الكادحة ولا ترتفع الى مستوى الفئات المستريحة – وتمثلت هذه الاستجابة في نداءاته الاخرى بشأن حرية المرأة والتصنيع والعلم ، وجميعها شعارات برجوازية في بلد مستعمر وشبه اقطاعي . وكان الوجه الفلسفي لهذه الدعوات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، هو الثورة العنيفة على التقاليد والغيبيات . بل الدعوة لان يصبح التطور دينا جديدا يتخذ في قلوبنا وعقولنا قداسة الاديان «السماوية» . وانني حين أصف الانعكاس الاساسي لنظرية التطور على وجدان سلامه وفكره ، فانما أعني بالتحديد ذلك المحور الرئيسي الذي تدور من حوله حياته كلها ، والذي انبثق عن طبيعة التناقض بينه وبين المجتمع ، فأصبح ينظر الى التطور باعتبار انه «المفتاح الذي يفتح لنا مغاليق الماضي المبهم ويرسم لنا مصير الانسان» (٢) . اي ان نظرية التطور بما

---

١ – نظرية التطور واصل الانسان – المطبعة العصرية بالقاهرة – (ص ٢١) .

٢ – المصدر السابق (ص ١٩ و٢٢) .

تتضمنه من فهم جديد للحياة والكون والانسان ، كانت بديلا وجدانيا عند سلامه موسى ، وصفه وصفا دقيقا ، فقال «اذكر اني ، وانا دون العشرين احسست ان نظرية التطور تأخذ مكانا دينيا في نفسي وانها قد حملتني واجبا روحيا . وقد نما هذا الواجب في نفسي الى واجبات . ذلك ان آفاق الحياة لم تتسع فقط بنظرية التطور ، بل زادت في العدد واللون ، كما شسع بها تاريخ البشرية شسوعا عظيما. ذلك اننا قد فهمنا من هذه النظرية ان كل حي على هذه الارض لا يقل عمره عن ٧٠٠ مليون سنة . لان كل انسان قد كان في وقت ما طينة نبضت بالحياة ، فاذا بـه فيروس ثم اميبة مفرده ثم اميبات متصلة متعاونة ، ثم حيوان رخو بلا رأس ، ثم سمكة ، ثم زاحفة ، ثم حيوان لبون ، ثم قرد ، ثم انسان ، ثم هذا الانسان سوف يكون سبرمانا» (١) . وبالتالي فهو يكتسب مجموعة جديدة مـن القيم والاخلاق ، تحل مكان القيم والاخلاق القديمة ، اي انه يكتسب ضميرا روحيا جديدا يركن اليه القلب وتهفو نحوه النفس ، ولكنه يغاير ضميره القديم الذي قام المجتمع بصياغته لـــه من قبل ان يولد في احضان القيم الاقطاعية والاخلاق المسيحية والثقافـة الاستعمارية . واذا كان الضمير القديم في الماضي قد دفع به لان يترسم طريقا محددا في الحياة ، فقد دفعت به نقطة التحول التاريخية في ضميره الجديد لان يترسم طريقا جديدا للغاية. وفي ذلك يقول «كانتنظرية التطور التي فهمت مغزاها من المقتطف ، البذرة الخصبة في ثقافتي فقد اكسبتني معرفة واسلوبا ، وعينت لي اصدقائي وخصومي من المؤلفين والمفكرين . وغرست في نفسي مزاج الكفاح لانها تصدت للعقائـــد والتقاليد . وقد تشعع من هذه البؤرة الى موضوعات اخرى . ولذلك لم اسعد قط بالبرج العاجي . كما ان مغزاها الخطير في التفكير العلمـــي والاجتماعي جعلني دائم الشك كبير الاستطلاع والمساءلة . وتغيرت الاوزان والقيم عندي ، واخذت بقيم واوزان جديدة» (٢) . وهكذا يستتبع الانقلاب الضميري ، عناء البحث الجاد عن «منهج» جديد للفكر والحياة . وهذا ما صنعه سلامه موسى ــ او ما صنع به ــ من اللحظة الاولى ، فلم تكتف نظرية التطور ، بأن تكون ضميرا دينيا له ، بل كانت له في نفس الوقت منهجا للتفكير هو انه «ليس في الدنيا او الكون او المجتمع استقرار . لان التطور هو اساس هذه المادة والاحياء والمجتمعات. اي اساس الوجود . وان الجمود الاجتماعي هو معارضة آثمة من الاشرار لسنن الكون والحياة » (٣) .

وهذه هي صلاة سلامه موسى في معبد التطور «اني أؤمن بنظرية التطور . وربما كان اكبر ما يدفعني الى الايمان بها انها ليست من الحقائق العلمية فقط بل انها نظرية الرجاء والتواضع . ومعنى ذلك اني أؤمن بها للغريزة الدينية التي في

---

١ ــ تربية سلامه موسى (ص ٢١١) .

٢ ، ٣ ــ المصدر السابق (ص ١٥٠ ــ ٢٧٤) .

نفسي . ففي نفسي عطش الى الابدية ولست ارتاح الى ان يكون هذا الانسان الراهن على ما في جسمه وعقله من خلل ونقص خالدا . ولا الى ارضنا مركـزا للكون . وانما ارتاح الى الرجاء بأن الانسان في المستقبل سيكون ضخم الراس جميل الجسم فيلسوفا بطبعه لا ينظر الينا نحن آباءه الا كما ننظر نحن الى الحيوان . فهذا النظر يملؤني رجاء ويحثني على الصلاح والتقوى . ثم ان معرفتي بتطور المادة والعوالم يملؤني تواضعا وخشوعا في هذا الكون بدل ذلك الصلف المؤذي الذي يملأ رؤوس أولئك الذين يحسبون الارض مركزا للكون» (١) . وعلى ضوء هذه الصلاة ، نرافق تطور معنى التطور عند سلامه ، نرافق ضميره الروحي ومنهجه الفكري على السواء.

ولعل الاختلاف بين منهج الفكر الاوروبي في الاستجابة لنظرية التطور ، ومنهج الفكر العربي في بداية القرن العشرين ، هو الاطار العام الذي يمكننا ان نصوغ داخله فلسفة التطور عند سلامه موسى ، او خطواته في معبد التطور . فقد انحصرت المناقشات حول الداروينية بين شبلي شميل وجمال الدين الافغاني واسماعيل مظهر في دائرة ضيقة للغاية ، تلك هي دائرة «الدين» وموقف الداروينيين من قصة الخلق كما جاءت في الكتب المقدسة . فقال الدكتور شميل بحزم ان نظرية التطور تجعل من هذه القصة أسطورة لا اكثر ، وعلق الافغاني بأن هذا القول لغو لا اكثر ، واكد اسماعيل مظهر ان نظرية التطور تؤيد الاديان وتدعم دعواها لا اقل ولا اكثر (٢) . ولا ريب ان الكنيسة الاوروبية اقشعرت وصرخت بأن الداروينية كفر وإلحاد ، كما قام السير اوليفر لودج ليقول — ما ردده اسماعيل مظهر — بأنه لا تعارض بين النظرية والدين . فالنظرية تصور التطور المادي للكون ، والتوراة تصور تطوره الروحي ، وما آدم وحواء الا اسماء رمزية لهذا التطور . حدث ذلك في اوروبا ، ولكنه لم يكن الشيء الوحيد الذي حدث كما رأينا في مصر . واعتقد ان هذه الظاهرة في استقبال الفكر العربي لنظرية التطور ، والتي ادعوها بالدائرة الضيقة ، كانت تحمل نفس السمات البارزة في منهج سلامه موسى . فقد كانت الطبيعة الاجتماعية في مصر (العلاقات الاقطاعية وهيمنة الاستعمار على كافة مسارب حياتنا بما فيها الوصاية على تقاليدنا وادياننا) ، بالاضافة الى الطبيعة الاجتماعية لسلامه نفسه (كأحد ابناء الفئات الصغرى من الطبقة المتوسطة المسيحية) ، كانت هذه جميعها تستقبل نظرية التطور الواردة من اوروبا كمحاولة لحل هذه التناقضات.

ولئن كانت الداروينية تعبيرا صادقا عن حاجة اجتماعية ملحة في اوروبا ، ومن ثم تلاءمت الفلسفات البرجوازية الاوروبية مع كثير من القوانين الاساسية التي جاءت بها ، فان ما حدث بالنسبة لتفكير سلامه موسى كان شيئا غريبا وطبيعيا في آن

---

١ — اليوم والغد (ص ١١٤ ، ١١٥) .

٢ — راجع تفاصيل هذه المعركة في كتاب اسماعيل مظهر (ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء) المطبعة العصرية ١٩٢٤ .

واحد . الغريب انه من حيث اراد ان يحل التناقضات الكامنة في نفسه ، والقائمة بينه وبين المجتمع ، فقد أحل مكانها عديدا من التناقضات الجديدة . والطبيعي ان التناقضات الجديدة كانت مرآة حية لتكوينه الذاتي والموضوعي جميعا .

والباحث يتوقف كثيرا عند «مقدمة السوبرمان» وجهـا لوجه أمام هـــذه التناقضات . غير اننا على ضوء تفسيرنا السابق لاولى مراحل سلامه مع الفكر ، كمحاولة لحل التناقض بينه وبين المجتمع ، نستطيع القول بأنه كان طبيعيا جدا ، ان يتأثر اشد التأثير بأكبر معول اوروبي حطم الغيبيات ، أقصد الفيلسوف الالماني نيتشه . ولم تكن تفاصيل الفلسفة النيتشوية تلفت نظر سلامه ، لان ما كان يعنيه هو «منهج» نيتشه في دحض الاوهام والاساطير والخرافات .. مهما قال بعدئذ بشأن طبقية المجتمع والاخلاق المسيحية والانسان الاعلى .

وهذا يعني ، انه اذا كانت فلسفة نيتشه تعد جذرا نظريا للفاشية والنازيـة وبقية ما ظهر من مذاهب عنصرية ، فانها لم تكن تعني عند سلامه موسى الا معولا في هدم الغيبيات الدينية . ولذلك جمع سلامه موسى بين النيتشوية والاشتراكية معا معبرا بذلك عن ذات نفسه ، وطبقته ومجتمعه في أوائل العصر الذي عاش فيه. فالتطرف النيتشوي هو رد الفعل الطبيعي لما كان يخيم على بلادنا من ظلام القيم الاقطاعية ــ بينما كان نيتشه تعبير فلسفيا عن بزوغ النظام الاحتكاري في الصناعة الالمانية بصفة خاصة والاوروبية بصفة عامة ــ والاشتراكية الفابية ، هي رد الفعل الطبيعي عند الفئات الصغرى من الطبقة المتوسطة في وجه الاقتصاد شبه الاقطاعي المتحالف مع راس المال الاجنبي في بلادنا ، بينما كان استمرارها في اوروبا يترجم هزيمة الطبقة العاملة والفلاحين في المعركة ضد الفكر البرجوازي . ومـن طبيعة هذا الاختلاف بين انعكاسات نيتشه والاشتراكية الفابية على وجدان سلامه وفكره، وانعكاساتها على التفكير الاوروبي ، نرى ان المنهج الذي بدأ به سلامه موسى حياته الفكرية عام ١٩٠٩ كان منهجا تقدميا بالرغم مما فيه من تناقضات «منطقية» ــ بين النيتشوية والاشتراكية مثلا ــ بينما كان منهج الفكر الاوروبي ــ السائد طبعا ــ منهجا رجعيا بالرغم من التكامل والانسجام المنطقي بين مقدماته العرقية والعنصرية، ونتائجه الاستعمارية .

ولو اننا راجعنا كتابات سلامه عن نيتشه منذ اول مقال له بعنوان «نيتشـه وابن الانسان» ــ كتبه في المقتطف عام ١٩٠٩ ــ الى ان تخلص نهائيا من آثار هذا الفيلسوف ، لا نلمس مطلقا انه قد وضع يديه على الفارق الكبير بين نيتشه مـن جانب ، وداروين وسبنسر من جانب آخر ، بشأن التطور . ولكنه لم يكن يعني ــ كما سبق ان ذكرت ــ بتفاصيل النيتشوية كفلسفة عنصرية ، وانما كانت تستهويه دلالتها الخطيرة بالنسبة للقيم والاخلاق والدين .

لهذا لم يلتفت كثيرا الى ما نقد به نيتشه الداروينية حين قال بأن مذهبها في تنازع البقاء مذهب باطل ، اذا كانت غايته تفسير جوهر الحياة والوجود ، فليست الحياة تنازعا في البقاء ، بل هي تنازع في القوة والسيطرة .

وإرادة القوة هذه «تخضع لنفسها من الداخل ما هو خارجي ، وتستولي عليه وتدخله في باطنها وتمتصه» (١) لم ينتبه كثيرا الى البناء الطبقي للمجتمع كما يراه نيتشه «فالمساواة ليست الا اكبر اكذوبة في وجه طبيعة الوجود» عند الفيلسوف الالماني . اما ما استحوذ على كيان سلامه ووعيه ، فهو ما ذهب اليه نيتشه في رؤية الانسان حيث أصبح الفرد (يجد نفسه) بوصفها تقدما للانسانية او تأخرا ، رقيا او انحطاطا ، وعلى حسب درجة هذا التطور في الانسانية عند الفرد تقاس قيمته . والقيم تبعا لذلك ، هي العمل على السمو بمستوى الانسانية ، والارتقاء بها في سلم العلاء على الحياة «حتى نصل الى خلق نوع جديد ، لا اقول من الانسانية ، وانما ممن هم فوق الانسانية» فالغاية من الانسانية اذن هي هذا الانسان الاعلى . ومن اجل هذا كان لا بد للقيم الجديدة التي نضعها ان تكون عاملة على ايجاد هذا النوع ، مهيئة لظهوره . والمهمة الرئيسية للانسان تتحدد بالتالي على اساس انه (هو) نفسه ، خالق القيم «ان الانسان الممتاز هو الذي يحدد معتقدات العصر بأكمله ، ويعطي للحضارة صورتها ، ويخلق القيم في حرية تامة ، غير آبه للخير والشر ، والحق والباطل . فهو يخلق أخلاقه هو والحق عنده هو» (٢) . اكتفى سلامه موسى ان يستمع الى زرادشت حين يخاطب البشرية :

● «كل الكائنات حتى الان قد خلقت شيئا اعلى منها : فهل تريدون انتم ان تكونوا جزرا لهذا المد العظيم ، وتفضلون الرجوع الى الحيوانية على العلاء على الانسانية ؟ » .

● «ما القرد بالنسبة الى الانسان ؟ اضحوكة وعار مؤلم . وهكذا يجب ايضا ان يكون الانسان بالنسبة الى الانسان الاعلى : اضحوكة وعارا مؤلما» .

هذه الكلمات هي الصرخة الاساسية في «مقدمة السوبرمان» اولى صرخات سلامه التي جهر بها عام ١٩١٠ . واذا كانت نظرية التطور قد احتلت مكانا دينيا في نفسه ، فان فريدريك نيتشه احتل في وجدانه مكان الانبياء . وهو لا يحس تعارضا بين نبوة نيتشه ، ونبوات الفابيين الانجليز القائلين بالاشتراكية التدريجية، فيتساءل «الى متى نرزح تحت النظام الراسمالي ؟» وينادي في نفس الوقت باستخدام علم اليوجينية في الحد من تناسل ذوي العاهات السيئة ، حتى نخلق أجيالا من السوبرمان في ظل الاشتراكية !! ولست أذكر ان مفكرا في العالم ، جرؤ على الجمع بين الدعوة الى السوبرمان ، والدعوة الى الاشتراكية ــ الاولى عن طريق نيتشه بالذات والثانية عن طريق الجمعية الفابية بالتحديد ــ لم يجرؤ على ذلك الا سلامه موسى .. وبرناردشو ! وهذا هو السر المباشر وراء اللقاء الحميم بين

---

١ ــ راجع كتاب د. عبد الرحمن بدوي «نيتشه» مكتبة النهضة المصرية ــ ط ثالثة ١٩٥٦ (ص ٢١٥) .

٢ ــ المصدر السابق (ص ٢٤٣ ــ ٢٥١) .

الاثنين . وهو السر ايضا في نوعية اللقاء الآخر بينهما من جانب ونظرية التطور من جانب آخر . ونحن نطالع في «مقدمة السوبرمان» هذه الموضوعات : اصلنا الحيواني (ص ٦) ، خرافة التقدم (ص ١٠) ، من داروين الى نيتشه (ص ١٢) ، السوبرمان بين نيتشه وشو (ص ١٤) ، اليوجينية (ص ٢٤) . اننا نطالع هـذه الفصول القصيرة ، فنضع أيدينا على خطوط هذا التشابك بين نيتشه وداروين وبرناردشو من جانب الفكر الاوروبي ، وسلامه موسى من جانب الفكر العربي ، وسوف نكتشف حينئذ طبيعة اللقاء بين سلامه وشو ، وبينهما معا ونظرية التطور ، كمرآة نظرية للتناقضات القائمة بين سلامه والمجتمع المصري ، والتناقضات الكامنة داخل هذا المجتمع ، والتناقضات الذاتية في بنيان سلامه نفسه . ان هده التناقضات تلتقي تماما مع الحلول التي صادفت سلامه بوحي من ظروفه الموضوعية ، وهي التي اسهمت معه في صنع هذه اللقاءات بينه وبين نوع خاص من المفكرين الاوروبيين .

وقد اسهبنا القول في تحليل العلاقة بين سلامه ونيتشه من جهة ، وسلامه والاشتراكية الفابية من جهة اخرى ، وحان لنا ان نضيف الى بقية العناصر الاجتماعية والتاريخية ، الخالقة لذلك المزيج الغريب ، عنصرا آخر كان بمثابة همزة الوصل النظرية بين السوبرمان والسوشيال مان ، بين الانسان الاعلى والانسان الاشتراكي . هذا العنصر هو «نظرية التطور» .

يقول سلامه : «اما اخلاق الاقوياء التي دعا اليها نيتشه وجعل منها ديانة جديدة يجب ان يبشر بها الفيلسوف الجديد ، فقد استهوتني سنوات ، بل انحزت اليها وآمنت بها ، فيما يشبه الحزبية الفلسفية ، بتأييد من نظرية التطور» (١) «وترك برناردشو عندي طائفة من العقد ربما كان اهمها هو النظر البيولوجي للانسان ، وان التطور المستقبلي يجب ان يكون له المقام الاول عند اية حكومة متمدنة» (٢) اي انه اذا كانت انعكاسات الداروينية على فلاسفة العالم الرأسمالي ومفكريه قد اختلفت من فيلسوف الى آخر ، تبعا لارتباط كل مفكر بتيار ايديولوجي محدد بالتقدم او الرجعية ، فان انعكاسها على سلامه موسى وبرناردشو ، كان يعني التطور التدريجي بالمجتمع نحو الاشتراكية في المستوى الاجتماعي ، وكان يعني الثورة على المألوف من القيم والعادات والتقاليد في المستوى الفكري . ولما كان سلامه وشو كلاهما ، ينتميان الى فئات البرجوازية الصغيرة فقد التقيا في حدود هذا الاطار العام . غير ان الاختلاف الكيفي بين وضع البرجوازية الصغيرة في انجلترا وايرلندا ، وبين وضع مثيلتها في مصر ، كان ينعكس على تفاصيل العلاقة بين سلامه وشو ، كما سبق انعكاسه على علاقته بنيتشه . وان التقى الجميع عند

---

١ ـ تربية سلامه موسى (ص ٩٥) .

٢ ـ المصدر السابق (ص ٩١) .

عتبات داروين .

ولعله من اوضح امثلة الاختلاف بين سلامه وشو في استقبالهما لفكرة السوبرمان ، ان الكاتب الايرلندي «كاد يبرر الفتوحات الامبراطورية» و«ايد موسوليني في فاشيته» (١) .

وبرناردشو في هذه المرحلة من مراحل تطوره ، يحذو حذو نيتشه في مطابقة حرفية . اما سلامه موسى ، فاننا نستشف ما افاده من الفيلسوف الالماني ، حين يقول «يجب ان نقرأ نيتشه لان اقل ما فيه انه يحثك على التساؤل والاستطلاع ويحول بينك وبين التسليم المطلق للعرف والعادة» (٢) كذلك كانت الافكار الطوبوية عن الاشتراكية تمثل منهجا رجعيا في الفكر الاوروبي منذ بداية القرن العشرين ، بينما كانت تمثل منهجا تقدميا في الفكر العربي . وهذا هو الفارق الكيفي بين سلامه وشو في نقطة انطلاقهما الفكرية . ولا شك ان برناردشو قد تطور بعدئذ ، فتحولت فكرة السوبرمان عنده من المفهوم الفاشستي الى الدلالة الانسانية في الاشتراكية (الانسان والسوبرمان) واضحى هدفه من التطور اليوجيني هو الحصول على اعمار طويلة للبشر (العودة الى متوشالح) (٣) .

.. ولكن سلامه موسى ــ ايضا ــ كان يتطور في خط اكثر تقدما ، فقد ظلت المسافة المنهجية قائمة بينهما منذ نقطة البداية الى آخر الشوط ، تعبيرا حاسما عن المسافة الحضارية القائمة بين المرحلة الاوروبية والمرحلة العربية في مصر .

في اول مراحل تطور سلامه موسى ، نتحسس معالم الفلسفة المادية الميكانيكية، التي رافقت اولى خطواته في معبد التطور ، فقد صادفت هذه الفلسفة تربة خصبة في عقلية المفكر العربي الذي تجسدت التناقضات بينه وبين المجتمع في الثورة على القيم الاقطاعية والدعوة الى الصناعة والثقافة العلمية في حدود الغايات الخاصة بالطبقة المتوسطة التجارية الناشئة في مصر وقتئذ ، وفي قالب الايديولوجية الخاصة بفئات البرجوازية الصغيرة ، التي تتسم اساسا ، بانعدام التماسك المنهجي في المستوى النظري ، والذبذبة والتردد والعشوائية في مجال التطبيق .

والكلمة الاولى في اية فلسفة برجوازية (من اسفل شرائح هذه الطبقة الى اعلاها) هي الفردية . فكان طبيعيا ان يتضمن منهج سلامه لفهم التطور على اصول هذه النظرة . حين يقول ان اصحاب المدن الفاضلة لن يحققوا احلامهم الا عن طريق الفرد . واليوجينيا هي الطريق الجديد الذي نستطيع بواسطته ان نحصل على

---

١ ــ راجع «برناردشو» ــ ط اولى ــ الخانجي (ص ٦٩ ، ٨٤) .

٢ ــ هؤلاء علموني (ص ٧٨) .

٣ ــ برناردشو (ص ١٥٧ الى ١٩٧) وكتاب برناردشو لميشيل تكلا (ص ٥٨) .

الفرد الممتاز «حتى يرتقي الانسان جيلا بعد جيل» (١) .

والكلمة الثانية في هذا المنهج هي ، تلقائية التطور الفكري فور التطور الاجتماعي . وكان هربرت سبنسر اول من استخلص النتائج الاجتماعية التي تتضمنها نظرية التطور «وعنده ان التطور الاجتماعي معناه التقدم بطريقة غير واعية لا يمكن تفاديها . فالمجتمع لا يتكون بالاصرار الناتج عن التروي ، انه نمو طبيعي . اي ان المجتمع يحدث من جراء التفاعل الميكانيكي للقوى ، من تفاعل الافراد المتنافسين» (٢) ولذلك يرى سلامه موسى امرا محتما على الامة المتطورة ، ان يتغير دينها مرة كل عام (٣) كما دعا برناردشو . والصفة الثالثة في هذا المنهج هي وحدانية محور التطور ، اي القول بعامل وحيد يقوم بعملية التطور ، ربما كان الاقتصاد يوما ، وربما كانت البيولوجيا يوما آخر ، ولكنه في جميع الاحوال ، عنصر يتيم ، يفسر لنا التطور الانساني في كافة مجالات الفكر والواقع الاجتماعي والطبيعة . كما نرى عند سلامه في قبوله للنظرية المالتسية حينا (٤) ولتفسيره التطور على اساس بيولوجي في «مقدمة طوبى مصرية» ـ يوتوبياه الاولى ـ حينا اخر (٥) . والسمة الرابعة لذلك المنهج هي الطريق المسدود الذي يؤدي اليه ، فكأن ماديته من الابتذال ان تستبدل القدر الالهي ، بأقدار (مادية) و (علمية) جديدة !! وهذا بعينه ما حدث لسلامه موسى حين سقط في براثن الوايزمانية «او الداروينية الجديدة كما كانوا يدعونها» .. والتي تؤكد ان البيئة لا تؤثر في الكائن الحي على الاطلاق ، مما سنفصل فيه القول بعد قليل ، حيث تؤدي هذه النظرة في الوراثة الى ان مستقبل الافراد والجماعات قد رسم من قبل في التكوين الكروموزومي للانسان ، لا في تكوينه البيئي والاجتماعي .

هذا المنهج في التفكير ، الذي صاحب سلامه موسى في اولى خطواته بمعبد التطور ، ندعوه منهجا ماديا ميكانيكيا ، كان من شأنه ان يورط صاحبه في تصنيف متعسف لتطور المجتمع ، حيث قسمه الى مرحلة زراعية واخرى صناعية ، وان الادب هو ثقافة المرحلة الاولى ، والعلم هو ثقافة المرحلة الثانية . كما تورط في حركة «المصري للمصري» لمقاطعة الانتاج الاجنبي بطريقة غير مجدية . وكان أسلوبه في البحث ينبع دائما من القول باندغام العقل في الجسم اندغاما عضويا ، يجعل من سلوكنا واخلاقياتنا مطية لحركة آلية من العقل والجسم . ولم يعد التطور لديه ممكنا ما لم يكن هناك «تنازع بقاء او ما يقوم مقام هذا التنازع من انتخاب

---

١ ـ أحلام الفلاسفة (ص ١٠١) .

٢ ـ مدخل الى الفلسفة ـ جون لويس ـ ترجمة انور عبد الملك (ص ٢١٥) .

٣ ـ أحلام الفلاسفة (ص ١١٠) .

٤ ـ مختارات سلامه موسى (ص ١٥٠) .

٥ ـ احلام الفلاسفة (ص ١١٨ ـ ١٢٨) .

صناعي مقصود» (١) بل هو يرسم لوحة الانسانية القادمة ـ للمرة الثانية ـ فيومىء بتطور الدماغ وحوض المرأة وأصابع القدمين والفكين والاسنان والحواس الخمسة والامعاء والشعر والقامة واللغة (٢) . ولا يشير بحرف الى ما يمكن حدوثه من تطور اجتماعي ، ذلك انه ينطلق في خياله من القول بأن التطور العضوي للانسان هو التطور الحقيقي ، اما المجتمع فماذا صنع لنا ؟ وهو لا يتطرف الى ما ذهب اليه برناردشو من ان البيئة الحضارية ظلت معادية للتقدم الانساني ، بتجميدها تطور الانسان نحو السوبرمان ، بينما الطبيعة كانت اكثر اشتهاء للتطور من الحضارة الاجتماعية للانسان ، فحولت الاميبا الى انسان (١) .

على ان هذا المنهج ـ رغم كل ذلك ـ كان كسبا فكريا ضخما في تاريخ مجتمعنا والفكر العربي . فق تضمن بناؤه كثيرا من الزوايا الايجابية التي أخصبت ثقافتنا بخميرة حية نشطت الاجيال في تطويرها . والزاوية الايجابية الاساسية في ذلك المنهج هي مادية الكون . فقد تصدى سلامه موسى منذ البداية لنقد الفلسفات المثالية التي كان من شأنها افقاد نظرية التطور جوهرها المادي الثوري ، فيقول عام ١٩٢٨ ما نصه «.. ظهرت غيبيات جديدة عند بعض الدارسين للتطور . وفي مقدمتهم برجسون (الفيلسوف) الفرنسي . فانه يقول بأن الحياة مبدأ او عنصر او فكرة مستقلة عن المادة . وانها انما تستخدم المادة فقط كي تبدو او تتمثل في اجسام الاحياء كأن هناك حياة مجردة بدون احياء . بل انه ليتمادى بعد ذلك حتى ليقول انه ليس بعيدا ان تتخلص الحياة من المادة في المستقبل وتجيء الاحياء بلا اجسام . وهذا كله عبث في التفكير وهو رده الى افلاطون حين كان يقول ان البياض سبق الشيء الابيض وله وجود مستقل .. اي ان الفكرة سبقت المادة . وما دخلت الغيبيات قط في علم او فلسفة الا أفسدتهما . واقل ما يقال في الرد على برجسون او افلاطون اننا الى الان لم نر سوى الاجسام الحية ولم نر الحياة المجردة . ولم نر العقل المجرد . وانما عرفنا الاحياء التي تحمل هاتين الخاصتين فقط» (٢) . هذه هي الزاوية الايجابية الرئيسية في تلك المرحلة من تطور سلامه موسى . وهي تغاير المرحلة التي كانت تجتازها الحضارة الاوروبية آنذاك ، ممثلة في فلاسفة ازمتها ، كما نرى عند برجسون الذي قال بالتطور الخلاق وقصور العقل والعلم ، وهتف للصفوة الممتازة ، والروح الكامنة ، والعنصرية ، وعرف الحرية بأنها مجرد احساس باطني ، وانتهى به الامر في المجال السياسي ، الى

---

١ ـ راجع «نظرية التطور» (ص ٢٢٧) و«العقل الباطن» (ص ٨٥) و اليوم والغد و مختارات سلامه موسى» .

٢ ـ نظرية التطور وأصل الانسان (ص ٢٣٦) .

٣ ـ راجع «برناردشو» ـ ط اولى ـ ١٩٥٧ .

٤ ـ نظرية التطور وأصل الانسان (ص ٤٢) .

التعاون مع حكومة فيشي ، حكومة المارشال الخائن «بيتان» ممثلـــة الاحتكارات الفرنسية التي لم تتردد في التعاون مع قوات الاحتلال الالمانية حتى تعيش (١) .
وقف سلامه موسى ضد هذه الفلسفات بحزم في المجالين : النظري ، والاجتماعي، لان تمثيله الطبقي في ذلك الوقت ، كان مناهضا للقيم الاقطاعية والاستعمارية على السواء . ومن هنا معاداته للاسس المثالية في فهم الطبيعة ، ومعاداته لرأس المال الاجنبي في غزو المجتمع المصري . ولم تكن هذه بالزاوية الايجابية الوحيدة ، وانما كانت الاساسية . فقد كانت الزاوية الهامة الثانية هي طابع التغير اللانهائي فـــي الطبيعة والمجتمع ، حيث انتهى سلامه من دراسته للداروينية الى «ان الحياة في بوتقة لم تتجمد قط ، وان البوتقة لا تزال تصهر وتخرج عناصرها ومركباتها» .
ومن هنا ، ايمانه العميق بالتقدم والارتقاء في كافة مجالات الحيــــاة ، منذ عرف نظرية التطور . ويتضح هذا الايمان بانعدام الاستقرار في الطبيعة ، والوعـــــي بأهمية انعدام الجمود في الحركة الاجتماعية ، حين نطالع رؤياه الثالثة التـــــي سجلها في الكتيب الملحق بعدد فبراير سنة ١٩٣٦ من «المجلة الجديـــدة» تحت عنوان (الدنيا بعد ثلاثين سنة) حيث نتتبع معه «مستقبل الزراعة ، وسيطرة العلم القادمة ، ومستقبل الصحة ، وملابسنا القادمة ، والسجون والجرائم ، واللغـــة العالمية ، والمدارس الجديدة ، ومستقبل الصحافة ، وتطور الحكومة ، وأدبنـــا ولغتنا ، والزواج والاسرة ، وعصبة الامم والحرب» . والغريب حقا ان كثيرا من ايماءات هذا المفكر ، قد حملها التطور من خيال النبوة الى واقع الحقيقة . ولئن كانت هذه المرحلة ـ عام ١٩٣٦ ـ بداية خطوة جديدة لسلامه موسى من خطواته داخل معبد التطور ـ حيث كانت ارهاصات الحرب العالمية الثانيـــة ، وسنوات الحرب نفسها تحدث تغيرات عميقة في المجتمع المصري ، وتاريخنا الفكري معا ـ لئن كانت هذه المرحلة كما اسلفت ، الا اننا لا نغفل فروقا جوهرية بين مادية المنهج الميكانيكي عند سلامه موسى ، ونظيره في الفكر الاوروبي .
كانت نظرية التطور مقياسا امينا لفلسفات عصرها . كانت مقياسا ذاتيــــا وموضوعيا في آن واحد . اي انها كانت «المحك» الذي كشف الطبيعة الميكانيكية لاتجاهات الفكر الاوروبي ، كما كانت هي نفسها في كثير من اضافاتها الى علـــم الحياة ، تفسيرا ميكانيكيا لبعض الظواهر البيولوجية .
يختتم داروين كتابه عن اصل الانواع ـ وقد ظهر عام ١٨٥٩ ـ بقوله : «ان عوامل التطور هي : النمو والتناسل ، ثم الوراثة ـ التناسلية طبعا ـ ثم الاختلاف الناشيء بين الافراد بسبب تأثير احوال المعيشة والحياة المباشرة وغـــير المباشرة وبتأثير استخدام الاعضاء واهمالها ، ثم تلك النسبة العالية في ازدياد عدد الافراد

---

١ ـ راجع مقال امير اسكندر عن «برجسون .. فيلسوف الازمة الفرنسية» بجريدة المســـاء المصرية ١١ـ١٠ـ١٩٥٨ .

مما يؤدي الى التنازع على الحياة ، ثم ما ينتج عن الانتخاب الطبيعي من اختلاف الصفات وانقراض الاحياء التي لم ترق . وهكذا نشأ من حرب الطبيعة ومن الموت والجوع ارفع ما نتصوره من الكائنات ألا وهو الحيوانات العليا» (١) . يتضح من النص ، مدى ما تأثر به داروين من نظرية مالتس في السكان ، وكيف ان تزايدهم التضاعفي ٢ ، ٤ ، ٦ لا يتناسب مع التزايد الحسابي لموارد الطبيعة ١ ، ٢ ، ٣ . وبالتالي فلا مفر امام الجنس البشري من الحروب والاوبئة وكافة العوامل التي من شأنها «تحديد النسل» بصورة جماعية .

وبالرغم من ان الداروينية ترفض الفكرة القديمة القائلة بحتمية التقدم حسب جبرية ميكانيكية ، كما ترفض الجمود (اللاهوتي) في الطبيعة ، الا ان داروين كان ميكانيكيا مائة في المائة في نقله قانونا خاصا بالمجتمع ، نقلا حرفيا ، الى علم الحياة . بالاضافة الى ان ذلك القانون نفسه ، صدر عن فلسفة ميكانيكية خالصة، حين اغفل صاحبها الامكانيات المذهلة للتقدم العلمي التي لن تتيح لمعادلته الرياضية فرصة السيادة . كما الغى ان طبيعة الحياة ذاتها في المستوى الانساني هي ألا نترك الاشياء تحدث ، بل ان نجعل تلك الاشياء التي نريدها تحدث بالفعل . وقد وقع في نفس الخطأ الدارويني ، أولئك الذين نقلوا قوانين البيولوجيا الى ميدان المجتمع نقلا حرفيا ، فأغفلوا انه «في المستوى الانساني ، يحدث تغيير جذري . هناك يتوقف الناس ، الى درجة متزايدة ، عن الكفاح ضد بعضهم البعض ويتحدون في مجتمع ليساعدوا بعضهم بعضا في نضالهم ضد الطبيعة» (٢) اي ان الانسان بما يتميز به من فارق كيفي بينه وبين الحيوان ، هو الذهن البشري ، ليس بحاجة لان يخلد الصراع بينه وبين اخيه الانسان ، وانما يتفرغ لاشكال جديدة من الصراع بينه وبين البيئة الفيزيائية .

وهكذا كانت البيئة عند داروين عاملا ثانويا في التطور ، بل و«مجرد ضغط خارجي خالص او عملية غربلة» (٣) .

.. بل هو ينظر الى العلاقة التطورية بين الانسان والحيوان على ان الاثنين ينتميان الى مرحلة كيفية واحدة ، فيؤكد ان الحيوانات تتمتع بالشعور الديني كالبشر ، كما ان اصواتها أشكال متعددة من اللغة ، هذا التصور انعكس على دراسات الكثيرين من العلماء في نفس الاطار الميكانيكي ، فقال بعضهم : ان الانسان حيوان كامل ، ينبغي ان ننظر اليه من خلال تكوينه العضوي والوراثي فحسب (فرويد) . وقال آخرون ان العلاقة مقطوعة تماما بينه وبين المملكة الحيوانية (الجنرال سمطس) . وقال فريق ثالث ان عقلا جمعيا منذ البداية الانسانية يصوغ

---

١ — مختارات سلامه موسى (ص ١٦٨) .

٢ — جون لويس — مدخل الى الفلسفة — (ص ٢١٦ — ٢١٧) .

٣ — المصدر السابق (ص ٢٠٨) .

السلوك البشري ويوجهه (دور كايم) ..

اي ان الحياة اصبحت عند بعضهم تسلسلا غير مترابط من الاجناس المختلفة، وعند البعض الآخر سلسلة مترابطة من الاجناس المتطابقة .

وهنا يأتي الاختلاف التفصيلي بين ميكانيكية سلامه في تلك المرحلة ، وملامح العصر الميكانيكي في حضارة اوروبا خلال منتصف القرن التاسع عشر . ان سلامه موسى يحتضن حقا طيلة الربع الاول من القرن العشرين الاتجاه الفرويدي في علم النفس (راجع «العقل الباطن») والفلسفة الوايزمانية في علم الوراثة (راجع «هؤلاء علموني») ويخطو مع قوانين مندل الى (نظرية التطور وأصل الانسان) فيعدد نتائج هذه النظرية في نقطتين :

اولا : فهم طبيعة الانسان : «فلا يمكن فيلسوفا ان يعرف كنه النفس الانسانية ما لم يعرف تطور الجهاز العصبي في الانسان وعلاقته بالاحياء الدنيا ، والعوامل التي جعلته يرقى الى مستواه الحاضر . بل ان فلسفة فرويد مبنية كلها على ان اهم ما في خواطر الانسان واحلامه وهواجسه يرجع الى الفريزة الجنسية ، التي هي اهم واقوى غرائز الحيوان . فالحيوان الذي يقاتل ويموت من أجل الانثى لا يزال حيا في الانسان حتى في بعض طرق عبادته وفي فنونه الجميلة التي يمارسها الان وينسبها الى ارقى الاعمال الذهنية . بل لا يمكن فهم بعض امراضنا ، وكيفية علاجها ما لم نفهم نظرية التطور . فبعض انواع الجنون (رده) من الانسان الى الحيوان القديم» (١) .

ثانيا : الدفع التقدمي للمجتمع : ان نظرية التطور «غرست في الاذهان فكرة تدرج الاحياء ورقيها جيلا بعد جيل . فصار للرقي اساس طبيعي ، وصارت مخالفته من الفرد او الامة او الحكومة اشبه شيء بخروج على السنن الطبيعية ، وصرنا نغضب من الحكومة التي لا تفكر في ترقية التعليم او ترقية الزراعة او نحو ذلك ، او التي تنكر حق الامة التطوري في الرقي الاجتماعي او السياسي او الاقتصادي » (٢) .

هاتان السمتان البارزتان في تلك المرحلة من مراحل تطور منهج سلامه موسى، تفسران لنا القيمة التقدمية العظمى ، التي اشتمل عليها ذلك المنهج بالرغم مما فيه من قصور . بينما كانت الميكانيكية الاوروبية تمثل منهجا رجعيا في تفسير التاريخ الانساني ، والوقوف منه موقفا ورائيا جامدا .

ان رجعية المنهج الاوروبي السائد حينذاك ، تكمن في ابتعاده عن اهداف المرحلة التاريخية للحضارة الاوروبية وقتئذ ــ على المستوى الاجتماعي والسياسي ــ وابتعاده عن الحقائق العلمية البازغة في ذلك الحين . فقد كان الاكتشاف العبقري لقوانين الجدل على يدي ماركس وانجلز ، كافيا ، لانقاذ الداروينية من صمتها ازاء

---

١ ، ٢ ــ نظرية التطور واصل الانسان ، ص ٢٢ .

ما يحدث في الطبيعة من تغيرات ، لم يجد لها داروين اي تعليل ، فآثر الصمت ، بل تكلم فقال «ان جهلنا بقوانين التغير جد عميق» (١) . وفسرت الماركسية ظواهر الطفرة التي لم يكتشف لها مندل سببا مقنعا ، ودفعت مورجان لان يصف التطور بأنه عملية غائية تتضمن تفتح فكرة إلهية . قال الديالكتيك ، ان هناك وحدة دينامية في الكون ، تدع كل ظواهره مترابطة ، وما يطرأ على الظاهرة الواحدة او مجموعة الظواهر من تغيرات ، انما هو تعبير عن الصراع الداخلي بين متناقضاتها ، الـذي يؤدي بالتراكمات الكمية الى تغيرات كيفية (٢) . وبذلك توصلت الماركسية الى ان العالم يمكن معرفته ، فأطلقت العلم والفلسفة من قيود «الاستحالة» المندليـــة المورجانية ، التي زعمت ان التغيرات الوراثية «الطفرات» كما يسمونها (غير محددة)، وانتهت الى ان هذه التغيرات لا يمكن ، كقاعدة ، التنبؤ بها . وبهذا نقابل مفهوما غريبا لاستحالة المعرفة ، اسمه المثالية في علم البيولوجيا . والواقع ان الماديـــة الجدلية ، حين اطلقت العلم والفلسفة من هذه القيود ، كانت تطلق في نفس اللحظة التاريخ الانساني والمجتمع البشري من أغلال المادية المبتذلة ، التي حاكت للانسان أقدارا غيبية جديدة من الاقتصاد حينا ، والبيولوجيا حينا آخر .

ومن هنا كانت تلك المادية الميكانيكية الرخيصة ، تعبيرا رجعيا في ظل الثورات الحضارية من تاريخ القارة الاوروبية في أواخر القرن الماضي . بينما كان منهـج سلامه موسى تعبيرا تقدميا عن تلك المرحلة العصيبة من تاريخنا حيث كانت قشور الثقافة العلمية المعادية للقيم الاقطاعية والاستعمار ، تعد انتصارا ضخما في تحطيم هذه القيم ، والتمهيد النفسي والذهني للعلاقات الاجتماعية الوافدة مع البرجوازية المصرية الناشئة .

غير ان أوزار الحرب العالمية الاولى ، وارهاصات الحرب الثانيـة ، وسنوات الحرب نفسها ، كانت تنعكس على المنطقة العربية بصورة مغايرة لانعكاساتهـا على بقية انحاء العالم . فبينما كانت نتائج الحرب الاولى ، ظهور اول دولة اشتراكية في العالم ، ومن نتائج الحرب الثانية ظهور المعسكر الاشتراكي كنظام عالمي .. كانت بلادنا ما تزال اسيرة التهادن الذليل من جانب البرجوازية المصرية باشتراكها مـع العرش والاستعمار وكبار الملاك في استنزاف مقدرات الشعب المصري ، وتزييف الارض الفكرية التي يخطو عليها . فقد مني مجتمعنا في ظل السلطات غير المعبرة عن ارادته في التقدم ، بتخلف حضاري شديد ، وتقاليد غير ديموقراطية في أسلوب الحكم ، كان من شأنها السماح للمخدرات الفكرية بالذيوع في مناهج المعرفة عندنا، وهروبها من العلم والحقائق العلمية .

---

١ ــ احمد شكري سالم ــ صناع الحياة ــ كتب للجميع ــ (ص ٧٧) .

٢ ــ راجع «النظرية المادية في المعرفة» للكاتب الفرنسي روجيه غارودي ــ ترجمة محمد عيتاني ــ دار المعجم العربي ــ بيروت .

ومن هذه النقطة بالتحديد ، يحدث التحول التاريخي في منهج سلامه موسى. ذلك ان اخلاصه البالغ الوفاء للحقيقة العلمية ، هو الذي اضاف الى منهجه الفكري خطوطا جديدة ، دفعت به في احضان مرحلة كيفية جديدة . هذا الاخلاص العنيف للعلم ، هو الذي أوقع به في براثن وايزمان «وكان هذا المؤلف علمـــي الذهن ، لا يسأل ما هو المعقول ؟ وانما يبحث عن الواقع الذي تثبته المشاهدة والتجربة . وقد وجد بالمشاهدة الميكرسكوبيةان الجراثيم المنوية، اي التناسلية، في الحيوانمستقلة تمام الاستقلال عن الخلايا الجسمية ، وهي تسكن في اجسامنا وتغتذي من دمائنا، ولكنها لا تتأثر بحياتنا أقل التأثر . ونحن نتسلم هذه الجرثومة من آبائنا ونسلمها لابنائنا ، وهؤلاء يسلمونها للاحفاد دون ان تتأثر بالاجسام التي التصقت بها وعاشت عليها» .. «ثم عرفت بعد ذلك تجارب الراهب مندل ، التي كان قد اجراها فـي القرن الماضي في اللوبيا او الفاصوليا وبعض الحبوب الاخرى و(أثبت) ان الوراثة صارمة ، وانها تجري على أرقام معينة كأنها لا تتأثر بالوسط بتاتا . وانتهيت انا الى الايمان بهذه الوراثة الجامدة ، وبأن الوسط لا قيمة له اصلا في تغير السلالات وتطورها» .. «ولكن بقي التطور عندي بلا تعليل لاني اخرجت منه تأثير الوسط»(١).

ثم يصور لنا سلامه موسى ولاءه المطلق للعلم في اعتراف رائع ، يقول «ولكن يجب ان أعترف اني لم أسلم كل التسليم بأن الطبيعة كافرة الى هذا الحد ، ولكني كنت اقف مترددا أكاد احبس نفسي عن السخاء والحنان والرقة والعطف ، وكنت اظن بذلك اني قد اصبحت (علميا) . وذلك اني كنت اهجس بالهاجس الفلسفـي المنطقي ، وهو انه ليس هناك سبب لتغير الحيوان او النبات سوى تغير الوسط ، اي ان عادات الفرد في حياته وصفاته التي اكتسبها من هذه العادات ، ترثهـــا اعقابه ثم تتراكم وتتبلور حتى تصير صفات جسمية او غريزية جديدة» (٢) .

وحين يضع سلامه كلمات مثل «أثبت» و«علميا» بين أقواس ، فانما يصـــل بالسخرية الى اقصى مداها من المناهج اللاعلمية في فهم التجربة والاثبات والعلم، في اغتيالها جوهر العلم وخنقها روح التجربة بين جدران المعمـــــل والمشاهدات السطحية . ان وايزمان ، ومندل ، ومورجان ، قاموا بصنع هذه المقصلة الميكانيكية للعلم والعقلية العلمية ، فقالوا ان التجربة المعملية تؤكد :

● ان هناك مادة وراثية خالدة مستقلة عن الخصائص الكيفية التي تؤثر في نمو الجسم الحي ، توجد الجسد الفاني ، ولكنها لا تتكون بواسطته .

● ان الآباء من الناحية الوراثية ، ليسوا اصول ذريتهم . ان الآباء والابنـــاء انما هم اخوة واخوات .

● بل ان الآباء والابناء ليسوا ذواتهم حقا ، وانما هم نتاجات ثانوية للبلازما

---

١ — هؤلاء علموني (ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨) .

٢ — المصدر السابق (ص ٤٩) .

الجرثومية مستقلة تمام الاستقلال عن نتاجها الثانوي ، اي عن جسد الكائن .

● ان الذرية ليست نتاج جسد الاب وانما هي فقط نتاج المادة الجرثومية التي يأويها هذا الجسد ..

● ماذا جاء اولا ، البيضة ام الدجاجة ؟ على هذا السؤال الواضح اعطى وايزمان اجابة مباشرة قاطعة : البيضة ! (١) .

هذه هي اركان الفلسفة التي وصف سلامه موسى رائدها بانه الرجل الذي افسد ذهنه اكثر من ربع قرن «بل لعله افسد اخلاقي ايضا من حيث انه غرس في نفسي فلسفة اجتماعية خاطئة ، فجفت عندي ينابيع السخاء البشري» (٢) . واذا كان سلامه موسى يؤكد انه اكتشف اخطاء الوايزمانية فور قراءته لكتاب وود جونس عن «العادة والوراثة» الذي اثبت فيه ان الصفات التي يكتسبها الكائن الحي من ظروفه الخارجية تورث من بعده في الاجيال التالية .. اقول انه اذا كان سلامه يريد ان يوهمنا انه توصل الى ان «الفلسفة الاجتماعية خاطئة» بواسطة هذا الكتاب، فاني اشك كثيرا في هذا التفسير ، بل انني أكاد أوقن بأن التطور المنهجي في فلسفة سلامه موسى ، هو الذي انعكس على فهمه للتطور ، وكان وود جونس عاملا مساعدا فقط . ذلك ان وود جونس اكتفى بترديد الآراء اللاماركية حول الاهمية البالغة للظروف المحيطة بالكائن الحي حيث أثبتت بالدليل العلمي انها تؤثر في تكوينه البيولوجي تأثيرا لديه امكانية الوراثة . واللاماركية هي النقيض المقابل للويزمانية ، بمعنى انها لا تقيم وزنا لحاملات الصفات الوراثية بالكائن ، وانما تعير التفاتها كله للبيئة الخارجية .

ولا شك ان اللاماركية هنا – مع تقدمها – تلتقي مع الوايزمانية في النظرة وحيدة الجانب ، النظرة الميكانيكية . وقد وقف داروين بينهما موقفا وسطا ، حين جعل من الظروف البيئية عاملا ثانويا في توريث الصفات المكتسبة ، ولكنه كان موقفا قصير الرؤية المنهجية ، اعترف به داروين حين وقف مكتوف اليدين ازاء التغيرات التي تحدث للكائن الحي . وجاء سلامه موسى في مرحلته الجديدة ليقول ان التغير النوعي المفاجيء ، نتيجة حتمية لتراكمات كمية عديدة . وليس هذا ما انطوت عليه اجابات جونس على القضية المطروحة ، فضلا عن انها لم تكن في وعي العالم الفرنسي لا مارك . وهي اذن نقطة تحول منهجية في حياة سلامه الفكرية ، وصفها بدقة عميقة في تسجيله العلاقة بينه وبين الفيلسوف الالماني الذي اخذ عنه فكرة السوبرمان ، فقال :

«.. رويدا رويدا تقهقر نيتشه من وجداني ، وتغير عندي مغزى التطور بل

---

١ – راجع بحث ليسنكو «الموقف الراهن في علم البيولوجيا» الترجمة العربية ط اولى ١٩٤٧ – احمد شكري – الدار المصرية للكتب .

٢ – هؤلاء علموني (ص ٤٥) .

تطورت عندي نظرية التطور ، فلم يعد نابليون هو السوبرمان ولم يعد للامبراطوريات مغزى التفوق البيولوجي الذي كان نيتشه يوهمني انه كذلك» (١) «لقد عالج داروين تطور الاحياء ، وحاول تعليل التطور ونجح الى حد ما في هذا التعليل . ولكنه لم ينجح كل النجاح . وذلك لان عواطفه الاجتماعية التي اكتسبها من المزاحمة الصناعية التجارية في لنكشير ، ومن كفاح الامبراطورية لخطف الاسواق واذلال الامم . هذه العواطف هي التي حملته على ان يكبر من شأن التنازع ، تنازع البقاء، وحال هذا بينه وبين رؤية التعاون في الطبيعة لان الواقع ان البقاء عن طريق التعاون بين الحيوان والنبات اكبر واوسع من البقاء عن طريق التنازع» (٢) . «ثم عدت الى قواعد مندل في الوراثة فوجدت انها ليست محكمة ، اي ليست علمية حتى أصبح المندليون انفسهم يقولون ان هناك شذوذا في بعض الصفات الموروثة. وهذا كلام لا يستطيع الذهن العلمي ان يسيغه لان القاعدة العلمية لا تتسع لاقل الشذوذ » (٣) .

والحقيقة العلمية اذن ، هي التي اسهمت مع بقية الظروف الموضوعية المحيطة بسلامه موسى ، لان يخطو منهجه الفكري خطوة جديدة في معبد التطور ، خطوة جديدة لا تتوقف عند اللوحة البيولوجية للانسان فحسب ، بل هي خطوة منهجية، انعكست في نظرته الى كافة مجالات الفكر والحياة .

كانت الحقيقة العلمية البازغة في ذلك الوقت ، تضيف نظرية التطور الى عنصرين آخرين هما «الطاقة» و«الخلية» للتعرف على تفاصيل قوانين الحركة ، قوانين الديالكتيك . وحين عرفت هذه الحقيقة طريقها الى سلامه في كتاب انجلز «الجدل في الطبيعة» ، كان تكوينه الايديولوجي على استعداد تام ، لان يكتسب خطا جديدا في تطوره الفكري . فقد صادفت الحقيقة العلمية الجديدة في جميع ابعادها النظرية والتطبيقية ، الطبيعية والاجتماعية ، صادفت عقلا سمته الاساسية هي البحث عن الحقيقة ، كما صادفت نفسا مليئة بالمرارة ، لما آلت اليه الحياة المصرية والفكر العربي في مصر ، من جمود رهيب ، نشأ بصورة رئيسية من العقم الذي تبدى في (الحقائق) العلمية القديمة .

وكان الفكر الاوروبي ــ منذ نهاية الحرب الاولى ــ قد بدأ يتخذ لنفسه مسارا آخر في اول بقعة من الارض ، تحرر فيها البشر من ربقة العبودية ، فقد استلهم المجتمع الاشتراكي البكر ، مرحلته الحضارية الجديدة ، من الحقائق العلمية الجديدة .. بينما نكص العالم الراسمالي يهرول الى الوراء ، الى (حقائق) قديمة ، تحاول عبثا ان تخفي غروب الشمس الامبريالية . وكانت الحقائق العلمية الجديدة ــ في ميدان علم الحياة ــ تتويجا رائعا للتراث الفكري الانساني ، من ارسطو الى

---

١ ــ تربية سلامه موسى (ص ٩٥) .

٢ ــ هؤلاء علموني (ص ٤٢) .

٣ ــ المصدر السابق (ص ٥١) .

بيكون ، الى بوفون الى لامارك الى وود جونس ، وكانت هذه الحقائق فتحا كبيرا في حياة سلامه موسى ، بل في تاريخ الفكر العربي .

ولعل كتابه الخطير «الانسان قمة التطور» ــ الذي صدر بعد وفاتــه بثلاث سنوات ، اي عام ١٩٦١ ــ هو الوثيقة الحية لهذه المرحلة من مراحل تطوره .

فاذا كان العلماء السوفييت من تيمريازيف الى ميتشورين الى ليزنكو ، قــد طبقوا الحقائق العلمية الجديدة على ميادين علم البيولوجيا بنجاح ، فان غايــة سلامه موسى كانت أبعد مدى بكثير . كان يعنيه ان يتخلص من التفكك الايديولوجي وانعدام التماسك المنهجي في حياته الفكرية ، اذ هو لم يعد يرى تناقضا فــي مرحلته الجديدة بين الامتدادات العلمية لنظرية التطور ، والقول بالاشتراكية . بل ان هذه وتلك ــ الاشتراكية والتطور ــ قد بدات تتخذ لها مكانا جديدا في عقله ووجدانه . وهو اذن بصدد صياغة شاملة لمنهج او نظرية او فلسفة يرى بها الطبيعة والمجتمــع .

ولا ريب انه أفاد الكثير من العلماء السوفييت وهو ماض في هذا الطريــق الشاق . ان تيمريازيف هو العالم الذي نزع من الداروينية خطأها الفادح فــي تطبيق الانتخاب الطبيعي عن تنازع البقاء ، على المستوى الانساني ، «ان نشاط الانسان الذهني والحضاري موجه بالذات ضد الصراع من اجل البقاء» . وأوضح ان التفاعل العضوي بين النبات وظروفه الخارجية من تربة ورطوبة وشمس وهواء، هذا التفاعل هو اساس كل وظائفه الحيوية من غذاء وتنفس ونمو وتكاثر وتطور . وكان ميتشورين هو العملاق ، الذي جعل من الداروينية علما خلاقا يسهم فــي تطوير المجتمع . اذ ان تجاربه في تدريب النباتات والتكاثر الخضري ، هــي التي أدت به الى القول بأن «كل عضو من الاعضاء ، وكل صفة من الصفات ، وكل طرف من الاطراف ، وكافة الاجزاء الداخلية والخارجية للكائن ، تتحدد وفــق البيئة المحيطة» .. كيف ذلك ؟ ويجيب ميتشورين :

● ان الخلايا الجنسية تتكون في الكائن وتتفاعل مع كل خلايا جسمه خلال حياته . وان كل تغيير يتم في الجسد وكل صفة يكتسبها الكائن خلال حياته تؤثر بدرجة او بأخرى على الخلايا الجرثومية ، وان الصفات المكتسبة يمكن توريثها من جيل الى جيل .

● ان هناك وحدة بين الكائن والظروف التي يحيأها . والوراثة لذلك هــي خاصية الجسم الحي في تطلب ظروف معينة لحياته ونموه ، وفي الاستجابــة بطريقة معينة للظروف المتباينة .

● لا يمكننا ان ننتظر الحسنات من الطبيعة ، بل علينا ان ننتزعها انتزاعا .. ومن الممكن عن طريق تدخل الانسان ان يجبر اي شكل من الحيوان او النبات على ان يتغير بسرعة اكبر في الاتجاه الذي يرغبه (١) .

---

١ ــ راجع الفصل الخامس ميتشورين في كتاب احمد شكري سالم «صناع الحياة» (ص ١٤٤ ، ١٤٦) .

وانتهى ميتشورين في المستوى النظري الى ان الوراثة هي خاصية الجسم الحي في تطلب ظروف معينة لحياته ونموه وفي الاستجابة بطريقة معينة للظروف المتباينة ، وان درجة الانتقال الوراثي للتغيرات تعتمد على الدرجة التي تشترك بها مواد الجزء المتغير من الجسم في العملية العامة التي تؤدي الى تكوين الخلايا التناسلية او الخضرية . اي ان الوراثة هي تأثير تركيز فعل ظروف البيئة التي تمثلها الكائن خلال سلسلة من الاجيال المتعاقبة (١) .

اما العالم المعاصر ليزنكو ، فانه اكتشف ان الكائن الحي يمر في مراحل مضنية من النشوء ، قد يكون بعضها ظاهرا ، الا ان معظمها يتم دون ان تراه العين ، وخرج من دراساته الى انه «لا يوجد صراع بين افراد النوع الواحد ، بل يوجد بينهما تعاون متبادل ، وانه يوجد صراع وتنافس بين افراد الانواع المختلفة ، كما يوجد ايضا تعاون وتبادل بينهما (٢) .

قلت ان سلامه موسى أفاد كثيرا من جهود العلماء السوفييت هذه ــ مما سيأتي تفصيله بعد قليل ــ ولكني ذكرت ان غايته كانت أبعد مدى بكثير ، ان هذه الجهود تستهدف منهجا جديدا في علم الحياة ، اما سلامه موسى ، فكان يستهدف منهجا جديدا في الحياة نفسها ، في الطبيعة والمجتمع على السواء . وفي كتابه «الانسان قمة التطور» يضع كلتا يدينا ، على السمات العامة لذلك المنهج ، ثم يستطرد في الانعكاسات التفصيلية لمنهجه الجديد على نظرية التطور (٣) .

والكثير من سمات المرحلة الجديدة في منهج سلامه موسى ، سوف نراه امتدادا ناضجا لجذور المرحلة القديمة . ولكن الجديد فعلا هو «التكامل المنهجي» الذي كانت تفتقده تلك الجذور . اي اننا ربما عثرنا في المنهج الجديد على بعض العناصر التي عرفها منهجه القديم . ولكن التكامل المنهجي في المرحلة الجديدة ، هو الذي يجعل بينها وبين المرحلة السابقة اختلافا كيفيا .

ونحن نستطيع ان نقسم «الانسان قمة التطور» الى ثلاثة اقسام ، هي ثلاثة اهداف رئيسية :

- **القسم ، او الهدف ، الاول هو الخطوط النظرية في المنهج الجديد .**
- **القسم ، او الهدف ، الثاني هو التطبيق الاجتماعي والتاريخي لهذا المنهج.**
- **القسم ، او الهدف ، الثالث هو تطبيقه على معنى التطور .**

---

١ ــ المصدر السابق (ص ٥٣) .

٢ ــ المصدر السابق (ص ٥٣) .

٣ ــ كتبه سلامه موسى قبل وفاته عام ١٩٥٨ ونشر من الدار التي تحمل اسمه ، لاول مرة عام ١٩٦١ .

١ ــ وفي ايضاح الهدف الاول ، نطالع الصفحات (٥٧ ، ٥٨ ، ١٥٧ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨) . فنتحسس الخطوط النظرية في المنهج الجديد كما يلي :

● الكون مادي «فالمادة والقوة شيء واحد . او القوة احدى ظواهر المادة .. وكذلك الشأن في العقل . فانه ظاهرة من ظواهر الحياة . والحياة نفسها احدى ظواهر المادة» . «ان القوة المغنطيسية والقوة الكهربية والجاذبية والضوء والحرارة والكتلة كلها صور مختلفة للمادة» .

● الكون وحدة مترابطة «فالكون وحدة ، هو بمثابة النجم الواحد قد ارفضت اجزاؤه فصارت ملايين النجوم والكواكب» . «والمتأمل لمظاهر الكون ، بعد ان يتخلص من الغيبيات التي انحدرت الينا من القرون السحيقة ، لا يتمالك الاحساس بوحدته» .

● معنى التغير الكيفي «ان الذي يفصل بين الانسان والحيوان هو المجتمع البشري الذي احتاج الى اللغة ، ثم احتاجت اللغة (الكلمات ، الافكار) الى المخ الكبير الذي يتسع لاختزانها واعتمالها» و«بايجاد (المجتمع البشري) خرج الانسان من حدود التطور السابق الذي كان يؤثر في الفرد ويغيره الى حدود التطور الاجتماعي الذي يغير المجتمعات» .

● موضوعية العالم الخارجي فالحواس وحدها «تجعلني ذاتيا في نظرتي للبيئة التي اعيش فيها . وعندئذ لا يطابق حكمي او رايي ماهية الاشياء» ولكن الاستعانة بالحواس ــ لاسيما النظر ــ ومنجزات التكنيك والتقدم العلمي «تجعل حكمي او رايي موضوعيا يكاد يطابق حقيقة الاشياء» . «فالعالم الخارجي حين تصل تفاصيله بالحواس الى دماغي يحدث ادراكا مركبا وليس انطباعا مبسطا» .

● الحركة التفاعلية بين المادة والفكر «الحياة كامنة في المادة وتنشأ منها . وكذلك العقل كامن في الحياة وينشأ منها . وهذا يتيح لنا القول بأن العقل كامن في المادة . ونحن لا نعرف حياة مطلقة بلا مادة كما لا نعرف عقلا مطلقا بلا حياة» والهدف اذن من الجهاز العصبي «هو الملاءمة بين الجسم الحي وبين الوسط الذي يعيش فيه» . «ان الصراع الكامن في المادة ، وبينها وبين مختلف صورها ، هو الذي يطورها من شكل الى آخر» .

٢ ــ ينبغي ان نستضيء بالرؤية الجديدة لسلامه موسى في نظرته الى التاريخ الانساني والمجتمع البشري ، فنعتمد على الخطوط النظرية السابقة في اكتشاف دلالة التاريخ ومعنى المجتمع عند هذا المفكر في المرحلة الاخيرة من تطوره المنهجي. انه يقرر سلفا ان التطور «أكسبنا فهما جديدا للطبيعة والكون والانسان ، وزودنا بمنهج للتفكير لم نكن نعرفه من قبل .. هو ان الاستقرار لا يعرف في الطبيعة ، وان الانسان والحيوان والنبات في تغير مستمر» . هذا المنهج «انفسح به التاريخ البشري آفاقا الى ملايين السنين ، بل مئات الملايين قبل البشر وبعد البشر» (ص ٢٧) .. ويحق لنا قبل الاستطراد ، ان نؤكد شيئا هاما ، هو ان التكامل

المنهجي الذي اتسمت به المرحلة الاخيرة من تطور سلامه موسى ، لا يجوز اعتباره احد القوالب الجاهزة المغلقة على ذاتها ، والتي هي من الغرور والمثالية بحيث تعتقد انها الالف والياء ، البداية والنهاية . ان اكتشافه للديالكتيك ، هو اكتشاف المنهج المفتوح ، المنطلق الى ما لا نهاية ، لان علم قوانين الحركة (الذي تكون على اساسه المنهج المادي الجدلي) يتسم بما لم تتصف به احدى الفلسفات من قبل ، وهو قابليته الفذة لاستقبال القوانين العلمية — في كافة مجالات الحياة — اولا بأول . وبالتالي قابليته لتطوير الصورة التي يقدمها عن العالم ، بصفة لا نهائية .

ومن هنا لا يكون هذا المنهج (نظاما) ميتافيزيقيا ، لانه يؤمن بنسبية المعرفة الى الحقيقة المطلقة «وما دامت معارفنا ناقصة ، فان منطقنا يبقى ناقصا» (ص١١٧). ولكن هذه النسبية لا تمنع ان تكون المعرفة الموضوعية في عصرها تقترب من الحقيقة المطلقة «ان غاية هذا التطور هو الوجدان ، اي ان نتعقل هذه الدنيا ، او هذا الكون، تعقلا موضوعيا يتجاوز انفعالاتنا الذاتية، اي ان نفهم الدنيا على حقيقتها الخارجية وليس وفق احساسنا الداخلي بها» (ص ١١٨) . والنبوءة العلمية اذن ممكنة في حدود الاحتمالات المرجحة لنتائج القوانين العلمية الحاضرة . ولذلك يعتقد سلامه موسى «ان تطورنا القادم سوف ينحو نحو الزيادة في الوجدان حتى نصل الى المطابقة ، فلا نخطىء المعرفة بحركات الذرة او اجزائها بل نتجاوز ذلك ايضا الى ان نحس احساسها ويصبح وجداننا كما لو كان (حاسة كونية) حتى اذا كنت على الارض (وجدت) ما يجري في نجوم المجرة وجدان المعرفة والاحساس الموضوعي» (ص ١١٨) . ومعنى ذلك ان مسار التطور يؤدي بالانسان الى ذلك اللقاء الرائع بين الذاتية والموضوعية . وعلى طول هذا المسار التطوري ، يصور سلامه انبثاق الحضارة الانسانية من المرحلة الزراعية ، بعد اجتياز البشرية مرحلة المجتمع المشاعي الاول (ص ١٥) حيث كان العصر الاموي ، ثم ينشأ النظام الابوي مع بداية الملكية الفردية لوسائل الانتاج ، وانقسام المجتمع لاول مرة الى سادة وعبيد (١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧) وتهتدي القبائل الى الدين والتقاليد الاجتماعية التي ما تزال رواسبها تمتد الى عصرنا في المجتمعات الطبقية (١٤٨ ، ١٤٩) . وحينئذ يقرر سلامه «ان التقاليد تعوق التطور . والاستعمار يأكل ويشبع من الشعوب التي تجمدت بالتقاليد وسيطرت عليها الاديان التي تعلمها ان السعادة في عالم آخر وليست في هذا العالم» (ص ٢٤) ويأسف لان الثقافة العربية ظلت امدا طويلا في اسر هذه الاغلال ، فلم تكن «الثقافة التي تحتاج اليها جماهير العرب التي تنشد القوة في المستقبل» (ص ٢٤) . «حتى اننا لا نجد الى الان كتابا عربيا في تطور الاديان او تطور المجتمع العربي او تطور الاخلاق» (ص ٢٣) . وهو اذن يدعو ابناء الشعوب العربية ان يجعلوا من التطور عقيدة بل عقيدة دينية اذا كفر بها انسان فانه لن يعاقب على كفره بجهنم بعد الموت ، ولكنه يعاقب «بالموت او الفقر والذل وهو حي في هذا العالم» (ص ٢٥) ... انه يصل بهذا المنهج الى نقد بصير الرؤية للويزمانية «اما الان فاننا مضطرون الى التسليم بأن ما نكسبه من بيئاتنا يؤثر في

اعقابنا ، فاذا كنا مثلا نعيش في بيئة نتزاحم فيها ونتحاسد ويكافح بعضنا بعضا من اجل العيش فان ما نحس به من عواطف كريهة في هذا التزاحم والتحاسد سوف ينتقل غرائز ثابتة في سلائلنا القادمة» (ص ٥٢) . ويتضح عنده بجلاء ان الويزمانية — في المستوى الاجتماعي — فلسفة استعمارية ، تبرر للاستعماريين الاوروبيين استغلالهم لثروات الشعوب المتخلفة «لان هذه النظرية تفرض الكفاءة او النقص البشري ، بعوامل وراثية ، تكاد تكون غيبية لا تفهم» اي انها تجعل من تقدم الغرب ، وتخلف الشرق ، قضاء وقدرا ، لا سبيل الى تغييره «فليس هناك ضرورة لترقية الاحوال الاجتماعية عند الهنود لان انحطاطهم ليس بيئيا وانما هو وراثي اساسي لا يعالج» . والمكسب الاول لهذا المنهج الجديد في تفنيد الويزمانية انه «نقلنا من جبرية الوراثة الى حرية التوجيه والتدريب للنوع البشري بتعيين عادات التعليم واساليب العيش ونظم المجتمع حتى تنتفع بها السلائل القادمة من البشر» (الفقرات الاخيرة جميعها من ص ٥٣) . والويزمانية — في المستوى الفلسفي — بل الدارونية ايضا ، لم تكن تجيب «لماذا يحدث التطور» فكانت تضع سدا منيعا امام المعرفة ، بل امام التطور ... وربما كان داروين معذورا في هذه الاجابة ، اذ هو يتحفظ تحفظا علميا دقيقا حين يعترف بجهله ازاء قوانين التغير، اما وايزمان ، مندل ، مورجان ، فتؤدي بنا فلسفتهم المثالية الى «استحالة المعرفة» و«السر الإلهي» . اما الان — يقول سلامه — فقد اصبحنا نعي «لماذا تتطور الاحياء» (ص ٥٤) . كما اضحينا نعتقد ان هذه الفلسفات هي الجذر النظري لكل من الفاشية والنازية (ص ١٥٠) .

٣ — ان هذه المرحلة المنهجية في حياة سلامه موسى ، تنهل الكثير من المادية الجدلية والمادية التاريخية . ولكنها تنبع اساسا من ذلك الينبوع الذي التقى به سلامه في فجر تطوره الفكري ، من نظرية التطور ، من داروين على وجه التحديد. وهو حين ينسلخ عن ذلك الطور البدائي لفهم التطور ، ويكتسب تكوينا منهجيا جديدا لفهم هذه العملية ، فانه يعود مرة اخرى الى ذلك الينبوع الاساسي ، كاشفا أوجه العجز فيه ، مفجرا الطاقات الكامنة داخله ، حتى تزداد دلالة التطور قدرة على الاخصاب والنمو والاثمار .

انه يعود الى داروين، فيرى انه تورط في خطأ منهجي حين قال بأن لدى الحيوانات قسطا من الشعور الديني والنطق اللغوي اللذين يتمتع بهما الانسان، فقد تجاهلت الداروينية ذلك الفارق الكيفي بين الحيوان والانسان ، الذي يعطي الانسانية خصائص ذاتية تتسم بها وحدها (ص ١٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨) . والنقطة الثانية ان داروين يعلل التطور بتنازع البقاء والميزات الوراثية ، ولا يلتفت الا في القليل الى تأثير البيئة المحيطة بالكائن الحي ، وسلامه يعتقد ان التطور يحدث — من زاوية رئيسية — بتأثير البيئة . «واعني بالبيئة هذا المناخ والغذاء وأسلوب العيش والامراض والاعداء . لان الحي يستجيب لكل هذه الاشياء بأن يتخذ عادات معينة في المقاومة والملاءمة والرجوع والاستجابات ، ثم تتكرر هذه العادات في ابنائه

واحفاده من الاجيال القادمة حتى تثبت وتصير وراثية لها اعضاء معينة تعين الوظائف» (ص ٢١) . وهو هنا لا يكتفي بتعليل لامارك للتطور ، لان البيئة عنده لم تصبح وعاء زجاجيا ، يشكل ما بداخله تشكيلا آليا جامدا ، وانما اصبحت تعني ظرفا موضوعيا دائب التفاعل مع التكوين الذاتي للكائن الحي ، وينبثق التغير عن ذلك القانون ، قانون التفاعل الصراعي بين الظروف الذاتية والموضوعية للكائن الحي . وهذا لا ينفي ـ عند سلامه ـ ان البيئة هي العامل الحاسم في عملية التطور ، ولكنه لا يجعلها عاملا وحيدا ، والا اصبحت قدرا جديدا . على ان هذا لا ينفي ايضا ان داروين سيظل في وجدان سلامه ذلك المفكر الذي دعانا لان نرى الفرق بين نظرة كل من التوراة ونظرية التطور الى الانسان «فالاولى تقول انه كان عاليا فسقط ، والاخرى تؤكد انه كان ساقطا فارتفع» (ص ٢٨) .

وسلامه موسى لا يفسر الداروينية تفسيرا طبقيا بمعنى انه ينفي تبعيتها لاحد خطوط الخريطة الطبقية للمجتمع البريطاني كما يذهب بعض الباحثين ، ولكنه لا يعزلها عن طبيعة العصر الذي نشأ فيه داروين والحاجة الاجتماعية الملحة التي اعتصرت كيانه فقد «عاش في تنازع البقاء هذا الذي لا يفتر في لنكشير وغيره من الاقاليم الصناعية في انجلترا» (ص ٢٩) . ولا يعزلها عن التراث الفكري والعلمي عن التطور الذي يبدأ من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاوروبية في القرن التاسع عشر . بل ان اكتشاف وولاس لنفس القوانين الداروينية يؤكد ان النظرية كانت «في الهواء تحتاج الى من يرتب اصولها وفروعها ويعلل مظاهرها» (ص٣١). وهو لا يعزلها اخيرا عن التكوين الذاتي لداروين «لاننا مع التسليم بأن الوسط الاجتماعي او البيئة الثقافية في أوسع معانيها ، حين تشمل المعيشة والاتجاه والعادات والعواطف هي الحافز للتفكير ، فاننا مع ذلك يجب الا نغفل الشخصية» (ص ٣٢) .

ولسنا بحاجة في المرحلة الجديدة من تطور سلامه ، ان نسجل تحيته الى وود جونس ، وتشييعه القسيس مالتس باللعنات . ان وود جونس ، هو العالم الذي تساءل : اذا نحن سلمنا بأن الجسم يتأثر بالخلايا المنوية ، فلم لا تتأثر الخلايا المنوية بالجسم ؟

وقد اجاب : ان العناصر الوراثية ليست محصورة في خلايا وراثية مستقلة بل انها تنتشر في جسم الحي كله . يعلق سلامه (ص ٤٨) :

« .. ولذلك نستنتج ان نظرية ، او بالاحرى عقيدة ، وايزمان في انعزال الخلايا المنوية الوراثية او استقلالها الفسيولوجي ليست صحيحة ، وأن المبدأ عام في النبات والحيوان وهو ان الخلايا المختصة بالوراثة تنشأ من خلايا الجسم نفسها ثم ـ وهذا هو ما تكبر قيمته الاجتماعية في الانسان ـ انه لقاء التأثير الذي تحدثه الخلايا المنوية في الانسان . كذلك هناك تأثير آخر تحدثه خلايا الجسم في هذه الخلايا المنوية . وبكلمة اخرى ، ان حياتنا وما نكابد فيها من رجوع

واستجابات للوسط الذي نعيش فيه تعود فتؤثر في الخلايا الوراثية وتغير للخير او للشر ، في اعقابنا ، اي ان الصفات المكتسبة تورث» .

وقد أوضح سلامه بما لا يدع مجالا للشك ــ مــــن خلال بعض النمـــاذج الحيوانية ــ ان الكائنات الحية تعبير صارخ عن ظروفها ، في تكوينها المورفولوجي والفسيولوجي على السواء (ص ٩٣) .

غير ان التحية الرائعة حقا ، يقدمها سلامه الى ميتشورين الذي اجاب داروين ــ واجابنا ــ وافحم وايزمان . حين قال لنا : لماذا تتطور الاحياء (ص ٥٤) . اما اللعنة التي يصبها على راس مالتس ، فهي تحليل عميق لرجعيـــــة هذا الراهب الكاثوليكي . الذي اخرج كتابه عن السكان «بحافز من عواطفه المحافظة» التي ذعرت من شعار الثورة الفرنسية : الاخاء والمساواة والحرية ، فراحت تصوغ احلامنا في كابوس لا يرحم من الوهم القائل بأن الناس الذين يتوالدون على نظـام تضاعفي لا تكفيهم المحصولات الناتجة عن نظام حسابي (ص ٢٩ ، ٣٠) .

ان سلامه موسى يودع اصدقاءه من علماء التطور العضوي قائلا ان الجسم الانساني في تفاعل حي مستمر ، يتولد عنه دائما : المزيد من الوجدان ، من التعقل، والفهم . اي ان انثربولوجيا التكوين العضوي للانسان ، تدل على ان «هذا المجنون هو البرهان على ان وجداننا لا يزال جديدا في هذا العالم . اي انه لم يستقر في كياننا النفسي . ولكنه برهان ايضا على اننا قد اسرعنا الخطى نحو الغايـــــة» ص ١٢١ .

على ان هذا الصوت المؤمن بالتقدم . المخلص للحقيقة العلمية فـي تطويرها للمعرفة الانسانية على الدوام . لم يكن هو الصوت الوحيد في الفكر العربـــــي الحديث . فمنذ ان استضافت ثقافتنا فلسفة التطور في أوائل هذا القرن ، تعددت الاصوات القائلة بالتطور . معبرة ــ بصورة او باخرى ــ عن تطورنا الاجتماعـــي بصفة عامة . والتيارات العديدة التي يعبر عنها هذا التطور بصفة خاصة . واذا كان سلامه موسى هو الامتداد الاكثر تقدما لفلسفة شبلي شميل في التطور ، فان تيار الافغاني لم يستطع الصمود في وجه الانجازات العلمية المذهلة ، والتحولات الاجتماعية العميقة في مجتمعنا . من هيكل العلاقات الاقطاعية ، الى القيم النامية مع العلاقات البرجوازية الجديدة .

بقي تيار اسماعيل مظهر . ذلك التيار التوفيقي بين العلم والدين ، والـذي يعتبر تمثلا لخطوات العالم الفيزيائي الانجليزي «أوليفر لودج» الذي قال بالتطور الروحي للبشرية كشيء منعزل عن تطوره المادي . اي انه لا تعارض هناك بين انسان داروين وانسان التوراة . بقيت لهذا التطور امتدادات في صور مختلفة . هناك مثلا الدكتور عثمان امين ينادي بما دعاه «الجوانية» اي ان التطور الحقيقي كامن في «الذات» الانسانية ، في باطن الفرد، في جوهره الداخلي. وهي نظرة قريبة من البرجسونية اذا شئنا التجاوز عن التعبير الفلسفي ، ولكنها قريبة من الافلاطونية

اذا توخينا الدقة الموضوعية في تسمية الاشياء بأسمائها (١) .

هناك ايضا الدكتور زكريا ابراهيم الذي يعالج «مشكلة الانسان» (٢) على اساس «ان البيئة عنصر كامن في الكائن نفسه» ـ راجع كتابه المعنون بنفس الاسم (ص ٧٩) .

وهناك اخيرا ، الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «الشرق الفنان» (٣) حيث يتبنى اكثر النظريات رجعية في الفكر الاوروبي حين يقسم العالم الى شرق وغرب ، الشرق هو محراب الروح ، والغرب محراب المادة ، والشرق هو مهد الفنون ، والغرب معمل العلوم . كل ذلك لا لشيء ، الا لان الطبيعة ارادت للشرق ان يظل شرقا وللغرب ان يظل غربا ، ان يفوز الشرق ـ الى الابد ـ بمركزه الاستراتيجي الخالد في «مقابر الانبياء» ، وان يفوز الغرب ـ الى الابد ايضا ـ بناصية العقل والعلم والتقدم . اي اننا يجب ان نتشح بالسواد ، فقد كتب علينا التخلف في لوح القدر الذي تخطه أنامل الدكتور زكي نجيب محمود ، التي فقدت الحياة ـ فيما يبدو ـ ولم تعد تهتز من أنباء عصر الفضاء !

ولكن هذا التيار الاسود في ثقافتنا ، كان تأكيدا ايجابيا لخريطة التطور الاجتماعي في تاريخنا ، اذ هي تعبر اصدق تعبير عن الاجنحة الرجعية في مجتمعنا. ولكننا نبتسم ـ مع هذا ـ في تفاؤل ، لان هذه الاجنحة لم تعد بقادرة على التحليق ، فالمسار الحضاري لمرحلتنا التاريخية ، يدعم الاتجاه التقدمي في ثقافتنا . الذي عبرت عنه كتابات شبلي شميل ويعقوب صروف وسلامه موسى وعصام حفني ناصف ، وغيرهم من رواد الجبهة التقدمية في الفكر العربي الحديث.

ولعلنا في نهاية هذا الفصل ، نستطيع ان نسمع «الكلمة الاخيرة» لسلامه موسى في رؤيتين ـاو يوتوبيتينـ سجلهما فيأحدث كتبه: «افتحوا لها الباب»(٤) حين تخيل العالم في (قصة السبعة الكبار) وقد «اصبحت الدنيا كلها قطرا واحدا وشعبا واحدا . ولم تعد هناك اية أمة تتعصب للونها الابيض ضد الزنوج ، كما لم تعد هناك فواصل بين قطر وقطر .. ان الحروب قد انتهت ، ولم يعد هناك استعمار او استغلال» (ص ١٦٥) وفي (هجرتنا الى القمر) يقول «وكنا بالطبع نحيا

---

١ ـ راجع مقال الدكتور عثمان امين عن الجوانية بمجلة «المجلة» ١٩٦٠ ومجلة «حوار» يناير ١٩٦٥ وكتابه «الجوانية» ط اولى دار القلم بالقاهرة .

٢ ـ ط اولى ـ مكتبة مصر بالقاهرة ـ ١٩٥٩ .

٣ ـ المكتبة الثقافية ـ دار القلم ـ ١٩٦٠ .

٤ ـ صدر عام ١٩٦٢ عن دار سلامه موسى للنشر ، والكتاب عبارة عن مجموعة مختارة من القصص القصيرة التي كتبها سلامه موسى قبل وفاته .

حياة اشتراكية» (ص ١٧٦) .

ولو اننا تتبعنا أحلام سلامه موسى ، لأيقنا على الفور ، ان هذا الحلم الاخير تجسيد رائع للمرحلة الاخيرة من مراحل تطور منهجه الفكري . انه الحلم الـذي يعتمد على الحقيقة العلمية التي تصوغ انسانية الانسان في اكثر القوالب اشراقـا وتفـاؤلا .

ان الخطوة الاخيرة لسلامه موسى في معبد التطور هي قمة التعبير التقدمي في تاريخنا الفكري الحديث .

الفصل الرابع

مدينتي ليست فاضلة

احسست فور انتهائي من قراءة مشروع الميثاق الوطني * انه لا بد من صياغة هذا الفصل من جديد لا لان الرئيس اضاف جديدا لم اكن قد افسحت له مكانا في اعتباري ، وانما لان هذا الجديد ــ بالتحديد ــ هو المنهج الذي ناقش به تاريخنا، وافضى الينا في النهاية بما سماه المشروع «حتمية الحل الاشتراكي» . ولعل أروع ما جاء فيه من الكلمات المضيئة هو هذه المقدمة القائلة بأنه ينبغي ان نفتح نوافذنا على كافة الافكار والتجارب الانسانية الاخرى ، فلا نحول بينها وبيننا بالعقد النفسية ومركبات النقص .

هذه الكلمات هي المدخل الوحيد ، الذي يتفق مع تفسيرنا للقاء الاول بين سلامه موسى والفكر الاشتراكي في اوروبا . فقد كان التخلف الحضاري الشديد الوطأة في المنطقة العربية ، عند بداية القرن العشرين ، يولد الاحساس بالضعة في وجدان الكثيرين ممن بهرتهم اضواء الحياة الاوروبية . أما سلامه ، فقد تجاوزت

---

* المقصود هو ميثاق العمل الوطني الذي قدمه الرئيس جمال عبد الناصر واقره المؤتمر القومي في ١٥ مايو ١٩٦٢ .

مداركه رد الفعل المرضي ، وراح يبحث بين ركام التجارب الانسانية الاخرى ما يتواءم مع تكوينه الذاتي الذي يلخص مأساة الطبقة المتوسطة منذ فشل ثورة عرابي حيث أمست البلاد مشلولة الارادة الوطنية ، ضائعة في خضم التحالف الاقطاعي الاستعماري . على ان سلامه موسى لم يكن ينبض مع الاماني التفصيلية لهذه الطبقة ، لانه كان ابنا لاحدى الشرائح المتواضعة منها ، هي ما ندعوه البرجوازية الصغيرة التي كانت تشتمل حينذاك على موظفي الدولة وصغار المزارعين والتجار. ونحن نعرف من «تربية سلامه موسى» ان والده كان يعمل «رئيسا لتحريرات مديرية الشرقية ولم يزد مرتبه على سبعة جنيهات ونصف» . ونعرف ايضا انه ينتمي الى الكنيسة القبطية الارثوذكسية . اي ان تكوينه الاقتصادي والاجتماعي ـ من الناحية العائلية ـ هو اكثر التكوينات قلقا في المجتمع الطبقي ، كما ان تكوينه الفكري ـ من الناحية الدينية ـ هو اكثر التكوينات تعصبا للقيم السائدة في بلد مستعمر وشبه اقطاعي . وهكذا يتضح ان معاناة سلامه النفسية ، تبلورت فيما يقاسيه من اضطهاد طبقي مرير ، واضطهاد عقائدي اكثر مرارة . فانتماؤه الى الفئات الدنيا من الطبقة المتوسطة ، كان يقهر في وجدانه اية تطلعات طبقية تعرفها البرجوازية ، بل ان طبيعة هذا القهر الاقتصادي والاجتماعي ، تختلف كيفيا عن طبيعة القهر الذي كانت تعانيه البرجوازية المصرية الناشئة . هذا الاختلاف الكيفي يعتصر افئدة البرجوازيين الصغار ، ويجعلهم اكثر معاناة للآلام الطبقية من غيرهم. (ويستثنى من غيرهم هذه ، ابناء الطبقة العاملة) . وتكتسب معاناة البرجوازية الصغيرة طابعا خاصا ، لا لانها اقل فئات البرجوازية حظا في المجتمع الطبقي فحسب ، بل لانها تكافح ما تراه شبحا رهيبا في الانزلاق الى«حضيض» الطبقة العاملة ايضا . ولذلك تبقى معلقة في الهواء ، فريسة ، لمطامح الطريق المسدود الى الفئات العليا من البرجوازية ، ونهبا للفزع من السقوط في بدروم المجتمع .

وبين هذا الشد والجذب ، يتوسل البرجوازي الصغير بالقيم المحافظة الى تأكيد ذاته وتحقيق وجوده في تقديم المثل الاعلى للانسان الكامل .

ولكن سلامه موسى ، كما قلت ، كان يعاني اضطهادا عقائديا كأحد افراد الاقلية المسيحية من الشعب المصري . ولعل هذا الالتقاء الغريب بين التكوين الاقتصادي القلق ، والتكوين المسيحي المتعصب ، كان بوسعه ان ينبت عقلية مستغرقة في الرجعية . الا ان التكوين المسيحي ، لم يكن معبرا عن التعصب الارثوذكسي فقط ، وانما كان تعبيرا عن الاضطهاد العقائدي من جانب الاكثرية ضد الاقلية ايضا . ولذلك كان اللقاء بين المعاناة الطبقية والمعاناة العقائدية هو الجذر التاريخي لما تأجج بين جوانح سلامه من احساس عميق بالثورة في شقيها : الاجتماعي والفكري .

ولا شك ان آلافا من ابناء شعب مصر قد عانوا في اوائل هذا القرن ، مثلما عانى سلامه تماما . غير ان التفاوت الذاتي بين امكانيات الافراد في التقاط الظواهر الانسانية ، وتحويلها من مستوى «الاحساس» الى مستوى «الوعي» الى مستوى

«التعبير» .. هذا التفاوت هو الذي نصب من سلامه موسى ، لسانا تاريخيا معبرا، عما كان يحسه قطاع عريض من شعبنا . ومهما بذلنا الجهد في احصاء التناقضات الذاتية والموضوعية لحركة الفرد داخل المجتمع ، فاننا لا نستطيع ان نصل الى تلك اللحظة الفذة التي تصل فيها حركة التناقضات بالفرد العادي الى انسان غير عادي ، الى «مفكر» او «اديب» او «فنان» .. لا لان هذه اللحظة (حلقة مفقودة) ، وانما لان الحركة الجدلية التي تصل بنا اليها ، تمضي بنا في طريق لا نهائي من التناقضات وردود الافعال .

ولسنا مطالبين اذن ، الا بالخطوط العامة في الكيان الخاص للمفكر . ومعنى ذلك ان البيئة الطبقية والمناخ الفكري اللذين عاش فيهما سلامه في سني عمره الاولى ، بالاضافة الى التخلف الحضاري البالغ العنف الذي كان يظلل المنطقة العربية المغلولة بالتقاليد غير الديموقراطية في أسلوب الحكم .. هذه الظروف الكبرى عانقت انخفاض المستوى الفكري لتلك المرحلة التاريخية ، والخصائص الذاتية لسلامه موسى في الانطواء عن المجتمعات الاسرية ، والانكباب على القراءة والانغماس في شهوات الذهن ، وارسلت به ــ كل هذه الاشياء ــ الى اوروبا «كي ابحث عن الحياة وأربي نفسي وأولد من جديد» كما يقول في تربيته (ص ٦٣) . ولسنا ندهش اذا كانت الفرصة قد اتيحت لهذا الشاب عام ١٩٠٨ للرحيل الى اوروبا . اذ ان الفرصة لم تكن سوى نصيبه من الافدنة القليلة التي ورثها عن ابيه، والتي جعل منها ثمنا لمغامرته الكبرى مع الحياة في أرحب آفاقها ، اعني حياة الفكر والثقافة التي وصفها بعدئذ بقوله «لقد احسست اني اعيش لادرس واني أدرس لاعيش » .

ما هي الخريطة الاجتماعية التي رافقت سلامه من مصر الى اوروبا ؟

كانت بلادنا منذ فتحها الاسلام ، قد دخلت مرحلة حضارية جديدة من مراحل تطورها . وقد أسدى اليها الفتح العربي في تلك الفترة سمات حضارية جديدة ، دفعت بها خطوات عديدة الى الامام . فتخلصت الى حد ما من ربقة الخلافات المذهبية السطحية التي سبق للرومان اختلاقها ، لمجرد استغلال الحوادث والسيادة الاقتصادية والسياسية في نهاية المطاف . كما ان اعتناق غالبية المصريين للاسلام ، نزع عن ابصارهم غشاوة الغيبيات المسيحية ، بل أتاح لهم ــ الى حد ما ايضا ــ بعض الصور الديموقراطية للحكم . على ان الخلافة العثمانية ، امتهنت ما كان للاسلام من قوة ثورية دافعة ، واحالت البلاد الى خزينة ذهبية للاتراك ، وأسدلت عليها أقتم الستائر السوداء من النظم الاجتماعية المتخلفة . وبينما كانت الدعوة الاسلامية في ولادتها عونا مخلصا للمجتمع التجاري ضد الاقطاع ، بل وأشكال المجتمع العبودي في شبه الجزيرة العربية ، استحالت هذه الدعوة على أيدي السلطنة العثمانية الى اقنعة براقة يرتديها وجوه الاعيان الاقطاعيين في مصر، لتحالفهم مع القوى الاجنبية تحت ستار الدين ، لا دفاعا حقيقيا عن الدين .

وحين أقبلت ثورة عرابي تعبيرا صادقا عن ارهاصات التغير في الخريطة

الاجتماعية المصرية ، لم يولد الوعي الجديد في مناخ مشابه للثورات الاوروبية التي غلت مع انفجالات الصناعة والعلم . وربما يكون التشبيه دقيقا اذا قارنا بين نشأة البرجوازية في كل من مصر وبريطانيا وفرنسا . ففي هذه الاخيرة كانت الكنيسة الكاثوليكية تمتلك ثلث اقطاعيات العالم الاوروبي ، ولذلك هبت الثورة الفرنسية حاملة على الدين ورجاله ، متشبثة بالعقل وانتصارات العلم . اما في انجلترا فقد نشأت الفلسفات المادية في أحضان الاقطاع «بينما كان المثقف الاجنبي الذي يختار انجلترا محل اقامته في منتصف القرن التاسع عشر ، كان يغتاظ لاضطراره الى الانحناء امام حماقة الطبقة المتوسطة الانجليزية — المحترمة — وامام تطرفها في التقوى والتدين» (١) . لماذا ؟ لانه «كان على البرجوازية الانجليزية ان تسهم بقسطها في اضطهاد الطبقات الدنيا ، في اضطهاد السواد الاعظم من المنتجين في الامة ، وكان الدين أداة من ادوات الاضطهاد في يدها» (٢) .

غير اننا في مصر ، نرى بناء حضاريا تتهالك أعمدته على أسس واهية من القيم والتقاليد والعادات ، يغذوها أرباب المصلحة الاقطاعية والسلطنة العثمانية بسموم الخرافات والاساطير .. ويدعم كيانها السيد الجديد القادم ، من وراء البحار .

وهكذا أصبح مسار التطور في اوروبا — باختفاء القرن التاسع عشر وظهور القرن العشرين — ضجيجا عاليا من تعاظم البرجوازية واتساع طموحها مع الفتوحات الاستعمارية والكشوف العلمية المذهلة ، بينما كان هذا المسار في المنطقة العربية يمضي بطيئا للغاية ، راكدا لدرجة تقارب الموت . لذلك كان سلامه موسى «مثابرا على الملاحظة المباشرة للمجتمع الاوروبي أقابل بينه وبين المجتمع المصري في مركز المراة ونظام العائلة بل نظام البيت واحوال العمال في المدينة والريف والحرية او بالاحرى الحريات العامة في البيت والمجتمع والصحافة والخطابة» (٣) .

ولقد أحس منذ البداية بأن الخريطة الفكرية الاوروبية يقسمها خط عريض يفصل بين اليمين واليسار . «ولكن الخطوط اليمينية وقتئذ — ١٩٠٩ — كانت ابرز من الخطوط اليسارية اي ان أصوات الاستبداد والاحتكار والحرب والاستعمار كانت عالية تنطق بها دولة القياصرة في روسيا ودولة السلاطين في تركيا ، ثم دولتا الوسط في اوروبا . وأخيرا الامبراطورية البريطانية وفرنسا» (٤) .

ولا تحدد هذه الصورة ، التيارات السياسية والاجتماعية في اوروبا فحسب، بل هي تحدد طبيعة «اليسار» بالذات في تلك المرحلة ، من خلال ظروفه التاريخية والعالمية المعاصرة .

ومنذ المجتمعات العبودية القديمة ، والانسان يحلم بالعدالة الاجتماعية والمدن

---

١ ، ٢ — راجع «الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية» لانجلز .

٣ — تربية سلامه موسى (ص ١٦٢) .

٤ — المصدر السابق (ص ١٦٤) .

الفاضلة . كتب افلاطون جمهوريته في العصر اليوناني ، وبنى توماس مور مدينته في عصر النهضة ، واسس فالنتين اندريا «الجنة المسيحية» في القرن السادس‌عشر وشيد كامبانيللا «مدينة الشمس» في القرن السابع‌عشر.. وهكذا الى ان جاء القرن التاسع عشر ، فاصطبغت أحلامه بسمات عصر الآلة . فقد ظلت أحلامه البشرية في القرون السابقة على ذلك العصر ، أسيرة الاحساس العميق بمأساة الانسانية في ظل النظام الطبقي ، دون اية محاولة لتجاوز هذه الدرجة البدائية من الوعي ــ التي ندعوها الاحساس ــ الى التعرف على طبيعة هذا النظام فــي مقدماته ونتائجه ، فضلا عن القوانين الضابطة لحركته . وما كان يستطيع أولئك الحالمين العظماء في مراحل التخلف الحضاري التي عاشتها الانسانية قبل اكتشافات القرنين الثامن والتاسع عشر ، ان تصل حساسيتهم الى النفاذ في أعماق الحركة الاجتماعية .

أقبل القرن التاسع عشر ، وفي جوفه البرجوازية الصناعية والتجارية تمزق اغلال القرون ، فتكتشف مجاهل العالم الجغرافي والعضوي والآلي ، وتولد فــي احشائه طبقة عاملة ضعيفة البنيان تدين ببقائها لقوة عملها ، وتدين قوة عملها لمن يشتريها من ملاك وسائل الانتاج . وتشهر البرجوازية كلمات المسيح في وجه أولئك الضعفاء فيعثرون من بينها على بعض العزاء والامل . ويتفاعل الانتــــاج الضعيف التطور حينذاك ، مع النضال الطبقي الواهن «فلم تكن الطبقة العاملة قد انفصلت عن الجماهير غير المالكة لتكون نواة طبقة جديدة . لم تكن سوى كتلة متألمة مظلومة، عاجزة عن كل مبادرة ، واي عمل سياسي مستقل ، وانما بحاجة الى عون خارجي، ومن عل» (١) .. ونتيجة لهذا التفاعل ، انبثقت الاشتراكيات الخيالية في القرن التاسع عشر على أيدي سان سيمون وشارل فورييه وروبرت اوين. ويتصف‌هؤلاء المفكرون الثلاثة بصفة مشتركة هي كونهم لا يدعون تمثيل مصالح البروليتاريا كفئة مستقلة ، فلم ينزعوا الى تحرير طبقة معينة وحسب ، بل الى تحرير الانسانيــة بأسرها . وعلى غرار فلاسفة القرن الثامن عشر ، شاءوا ان يبسطوا سيادة العقل والعدالة الخالدين .

ولقد استجابت خريطة العالم الاوروبي ، لهــذه الاشتراكيات الطوبويــــــة استجابات مختلفة :

١ ــ فالطبقة العاملة رات في تحليل سان سيمون للثورة الفرنسية بوصفهــا نضالا بين النبلاء والبرجوازية والطبقات غير المالكة اكتشافا عبقريا ، اضافت اليه ما أكده من ان السياسة ليست سوى علم الانتاج ، وان الاوضاع الاقتصادية هي قاعدة المؤسسات السياسية ، اما فورييه فقد أحست الطبقة العاملة عظمته في تقسيمه لتاريخ المجتمع الى اربعة مراحل : الوحشية ، البربريــة ، البطريركية ، المدنية . وهو يبين ان المدنية ــ البرجوازية ــ تتحرك ضمن حلقة مفرغة ضمــن تناقضات تصوغ هذه الحلقة من جديد بلا انقطاع وبغير حل . بل يصل الى « ان

---

١ ــ انجلز ــ المصدر السابق (ص ١٦٤) .

الفقر ينشأ عن الوفرة نفسها» فيما أسماه بالمدنية البرجوازية . وفي تجربة أوين، يستقبل العمال كلماته هذه «اولا هذه الثروة الجديدة التي بلغناها بواسطة الآلة ، لما كان بالامكان تمويل الحروب ضد نابليون ، في سبيل الحفاظ على أسس المجتمع الارستقراطية . والحق ان هذه القوة الجديدة كانت من صنع الطبقة العاملة» ..

استجابت الطبقة العاملة لافكار هؤلاء الرواد ، بأن اضافت — مع التطور التاريخي للبروليتاريا — ان التناقضات التي ارتآها المفكرون الثلاثة في المجتمع البرجوازي ، تدور جميعها حول تناقض اساسي بين أسلوب الانتاج «الاجتماعي» والملكية الفردية لوسائل الانتاج . بحيث لن يحل هذا التناقض ، الا بتحويل ادوات الانتاج الى الملكية العامة للمجتمع . اي ان الاشتراكية العلمية ، اكتشفت قانونها الرئيسي من دراسة حركة التناقضات الاجتماعية ، التي اشارت اليها الاشتراكيات الخيالية . فأصبحت دراسات سان سيمون وشارل فورييه وتجارب روبرت أوين ونتائج ابحاثه ، من المصادر الاساسية للاشتراكية العلمية .

٢ — اما البرجوازية . فقد استجابت الشرائح المطحونة منها ، بالاكتفاء بهذه الاشتراكيات ، او تطويرها قليلا في حدود الخطوط العامة التي ترضي نهم البرجوازية الصغيرة في العثور على خيط يشدها من السقوط . ومن ثم ظهرت الراديكالية وصحيفتها «حامي الفقير» في انجلترا ، والجمعية الفابية الانجليزية التي اعلنت صراحة ان هدفها «اعادة تنظيم المجتمع الراسمالي» بواسطة الضرائب او التأميم «على انه لا يمكن ان تتم تغييرات حاسمة وهامة في المجتمع ، الا اذا كانت ديموقراطية ، اي توافق عليها اغلبية الشعب ، بعد ان تتهيأ لتقبلها ، وان يحدث التغيير تدريجيا ، حتى لا يحدث تصدعا في المجتمع ، اي يكون التقدم دستوريا سلميا» .

ويصف انورين بيفان المجتمع البريطاني عام ١٩٠٩ فيقول انه كان مسرحا «يجمع ممثلين في دراما كبيرة تمثل الحياة السياسية للمجتمعات الصناعية المتطورة . فأولا الثروة الكبيرة تتركز في أيدي قليلة نسبيا ، وان كانت ترتكز في الوقت نفسه على طبقة متوسطة متطورة نوعا . وثانيا الطبقة العاملة التي تكوّن سواد الشعب وتعيش حياة جعلتها تشعر شعورا ضيقا بعدم المساواة والفقر» (١).

ونحو هذا المجتمع : اقبل سلامه موسى يحمل على كاهله أعباء مجتمع متخلف حضاريا وطبقة مضطهَدة اجتماعيا ، وايديولوجية تحمل بصمات مجلة المقتطف ، والكنيسة القبطية على السواء . «وشعرت في ذلك الوقت بما زلت أشعر به الان، وهو ان الاستعمار البريطاني ليس هو العدو الوحيد لبلادنا ، لان الرجعية بالتزام التقاليد ، وكراهة الروح العصري في السياسة والاجتماع والعقيدة ، كل هذا يتألف منه عدو آخر لعرقلة أمتنا عن التقدم» .

---

١ — راجع كتابه « بدلا من الخوف » — ترجمة كامل زهيري — دار النديم بالقاهرة ١٩٥٨ (ص ٦٩) .

ولكن الى اي الشرائح الطبقية من المجتمع البريطاني ، يتجه تفكير سلامه موسى ووعيه ؟ وبالتالي الى اية قيم يتجه قلبه ووجدانه ؟

الرأي عندي ، ان التقارب بين الصفات النوعية للبرجوازية الصغيرة ، يحتم التلاقي بين سلامه وأبناء هذه الطبقة من الانجليز . وسبق ان ذكرت في فصل سابق ، ان الثقافة او الفكر ، كان الشكل الاول عند سلامه في محاولة حل التناقضات بينه وبين المجتمع ، لذلك فهو حين يتجه الى أقربائه في الشريحة الطبقية ، انما يتجه نحو ابنائها من المثقفين والمفكرين . وهذا هو سر اللقاء بينه وبين الجمعية الفابية ، فهي تضم حينذاك برناردشو و هـ. جـ. ولز .

الا انه ينبغي منذ البداية ، لكي نحدد نوعية هذا اللقاء ، ان نحدد الفرق ، بل الفروق ، بين التكوين الذاتي لكل من البرجوازية الانجليزية الصغيرة حينذاك ، ومثيلتها المصرية . حقا ، انهما يلتقيان من حيث السمات العامة ، كالبلبلة الفكرية والتمزق الايديولوجي ، كما يلتقيان في طبيعة الانحرافات اليمينية (الفاشية ــ الاخوان المسلمون) .. ولكنهما يختلفان في طبيعة المرحلة الحضارية التي تجتازها اوروبا في ذلك الوقت ، والمرحلة التي يجتازها الشرق العربي . ان غطيط المنطقة العربية بين أحضان الاقطاع والاستعمار ودبيب الرأسمالية الناشئة ، يجعل من البرجوازية الصغيرة المصرية ، فئة اكثر ثورية ، من البرجوازية الصغيرة الانجليزية التي تعيش بعيدا عن التخلف الحضاري ، وفي قلب الثورة الصناعية حيث يسود الفكر البرجوازي في عنفوانه ، وحيث تتكون الارستقراطية العمالية ، وحيث ينزوي الفكر الاشتراكي في جماعات ثقافية لا حزبية . بل ان الجمعية الفابية اذا تحولت ــ في امتداداتها ــ الى حزب العمال ، فان الحزب ــ يقول اتلي ــ يمد جذوره الى الانجيل لا ماركس .

وتطور الفكرة الاشتراكية عند سلامه موسى ، يدلنا على ارتفاع مستواها الثوري عن الاشتراكية الانجليزية . ولم تكن هذه الفكرة وحدها هي ما استجاب له سلامه من أفكار تمور بها الحضارة الاوروبية . وانما كانت هناك فلسفات «تنازع البقاء» تتخذ لها مكانا في كافة مجالات الفكر والواقع . ونحن نتلمس ارتفاع المستوى الثوري عند سلامه ، عنه عند الفكر الاشتراكي الاوروبي في هذه النقطة بالتحديد. فبينما تغلب خطوط الايديولوجية الفاشية من السوبرمان وحكم الصفوة الممتازة والانحياز الى جانب الاتجاهات العنصرية في السياسة ، عند رواد الاشتراكية الفابية مثل برناردشو ــ اي ان الفكرة الاشتراكية عندهم في تلك الفترة لم تتخذ لها مكانا ايجابيا ، بل كانت خطا باهتا في صورتهم عن العالم ــ كان الامر على النقيض عند المفكر المصري . اذ اننا نطالع في مقدمة السوبرمان وجوه نيتشه وداروين وسبنسر وبرناردشو ، ولكن الخط الفكري البارز على بقية الخطوط هو الانحياز الى الاشتراكية ــ او السوشيالية كما دعاها ذلك الحين ــ فيتساءل ساخطا «الى متى نرزح تحت هذا النظام الرأسمالي القذر ؟ الى متى يعيش بيننا روتشيلد وسوارس وأمثالهما ليحرموا الامة من خيراتها ويحطوا من مقام ابنائها حتى يكوموا

الذهب ولا يعرفوا كيف ينتفعون به ؟ هل يمكن ان يقال ان الفلاح المصري أقل قدرة من تلك العائلة او غيرها على الاعمال ؟ بغلطة اقتصادية نجعله يعيش في العشش كالبهيم لكي يعيش على الجانب الآخر طبقة صغيرة معطرة ومطيبة بالروائح بشعر مسرح وجزم لماعة لا تعرف اين تصرف فلوسها» . ثم يقدم السوشيالية علاجا ، ولكن ما هي طبيعة هذا الحل ؟ يجيب «ليست السوشيالية ان يتساوى الناس لان الناس غير متساوين بل ان تساوي في الفرصة بينهم» (ص ٢٠) . اي ان الفكرة الاشتراكية لم تعن عنده عام ١٩٠٩ سوى تكافؤ الفرصة بين المواطنين .. غير ان هذا المعنى ـ الذي هو اقرب الى الاحساس بالظلم منه الى الوعي بأسباب هـذا الظلم ـ تنبع اهميته البالغة من وضعه البارز على بقية المعاني التي تضمنتها هذه المقدمة ، من جهة ، ولارتياده الفكر الاجتماعي في مصر من جهة اخرى . وفي اطار هذا المعنى جاء كتابه عن «الاشتراكية» عام ١٩١٢ بشيء من التفصيل والاسهاب . فهو يعدد ما دعاه «مفاسد النظام الراسمالـي» من الضياع الفكري والخلقـي والاجتماعي ، واختلاق الوظائف الطفيلية للاحتكاريين . وقد وضع يده في هـذا الكتيب على ان الاستعمار اعلى مراحل الرأسمالية ، ولكنه توصل الى هذه الحقيقة في حدود «مفاسد النظام» وليس بواسطة القوانين الموضوعية لتطور الرأسمالية. وهو يتساءل (ص ١٤) : كيف السبيل الى الاشتراكية في مصر ؟ ويجيب بلسان الفابيين الانجليز : بتربية الشعب تربية ديموقراطية ، ونشر الثقافة الاشتراكية ، والتدرج في احراز المكاسب من الحكومة . والتربية الديموقراطية تتطلب من القرية المصرية ان تلغي نظام العمودية (ص ١٥) ويحل مكانها «مجلسا منتخبا من سكـان القرية الراشدين ذكورا او نساء» ويتولى هذا المجلس عملية تأجير الاراضي «ويصرف ارداته على مصلحة القرية من تعليم وبناء مساكن واصلاح طرق واضاءة شوارع وغير ذلك» كما يوفر للفلاحين احدث منجزات العلم في الزراعة . «ويحكم القطر كله مجلس نيابي ينظر في سياسة البلاد الخارجية ويدير المصالح الكبرى كالسكك الحديدية ويشرف على اعمال المجالس المحلية والتعليم العام .. الــخ» (ص ١٦) والاصلاحات «الاشتركاية» هي التعليم المجاني في المراحل الاولى ورعاية الشيخوخة والحيلولة دون البطالة وتعويض العمال عما يصيبهم اثناء العمل.

ماذا يريد سلامه موسى في تلك المرحلة ، كمفكر اشتراكي ؟ يقول (ص ٢١) : «يجب على كل مصري يرى بعينيه الظلم الحاصل بالفلاح وحرمانه من ثمرة أتعابه ان يشجع خطة توطين المملوكات الفردية الحاضرة باخراجها من يد الافراد الى يد البلديات والحكومة . وعليه ان ينشر الاشتراكية خصوصا بعد ما عرف وشاع الآن من ان اكثر من نصف الثروة المصرية يملكها اجانب يستغلون العامل المصري . فكل اصلاح اشتراكي ينقل جزءا مهما من ثروة الاجانب الى الوطنيين . وعليه أن يشجع عمالنا على الاعتصاب السلمي حتى تزيد أجورهم ويقل شغلهم» .

ويرد على بعض الاعتراضات القائمة في وجه الاشتراكية حينذاك من حيث علاقتها بالدين والعنف وميزة اتنافس الحر ، فيؤكد على ثـلاث نقاط : ● أن

الاشتراكية نظام اقتصادي لا شأن له بالدين ● ان الاشتراكيين يدخلون البيوت من ابوابها ، ويصلون الى السلطة من مجالس النواب ● ان الاشتراكية تمنح التنافس معناه الحقيقي ، بإتاحتها الفرصة الاجتماعية لكل الافراد في المنافسة ، وهي لذلك تطالب بالغاء الارث مثلا . وهذا المطلب يلهب تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي ، لان احدا لن يعيش على الملايين التي ورثها عن العائلة .

واذا كان الطابع الاساسي للاشتراكيات الخيالية ، انها كانت تقدمية فـــي حينها فان اشتراكية سلامه في تلك المرحلة ، كانت اكثر تقدمـــا . فقد كانت البرجوازية ــ لا الطبقة العاملة ــ من الضعف والوهن ، بحيث كانت بقية الشرائح والفئات الطبقية اكثر ضعفا . ومن هنا تميزت افكار سلامه بالتقدم ، على الرغم من انها تحمل كافة العناصر المكونة لبنيانه الفكري والاجتماعي (واهمها القلق الحاد) ، كما انها تحمل الى البرجوازية اكثر مما تحمله الى الطبقات الشعبية . فهي مجرد صياغة جديدة للبيت البرجوازي . ان التأميم والاصلاح الزراعـــي يلعبان دورا خطيرا في حياة الطبقات الكادحة ، ولكنها ــ في اطار المجتمع الراسمالي ــ يلعبان الدور الاكبر في حياة البرجوازية . فالتأميم يجند طاقات الامة ومدخراتها الوطنية لمصلحة الطبقة ككل ، وعلى المدى البعيد ، على حساب مصلحة الافراد ، والتضحية بالكسب السريع المؤقت . والاصلاح الزراعي يعني اساسا بتحويل علاقات الانتاج الاقطاعية الى علاقات راسمالية ، وهو هدف يدعم البناء البرجوازي ، لا يحطمه. غير ان التأميم والاصلاح الزراعي في ذلك الوقت يعنيان هدفا وطنيا اكبر هـــو الانعتاق من ربقة راس المال الاجنبي . وهذا الهدف ايضا ، اهميته في المقام الاول بالنسبة للفئات المسحوقة من الشعب ، الا انه الهدف العاجل والمباشر امـــام الراسمالية الوطنية لاستخلاص سوقها من الانياب الامبريالية .

ومعنى ذلك ان دعوة سلامه موسى كانت نبضا امينا لآمـــال الشعب المصري آنذاك ، بل كانت ارهاصا صريحا لاولى الحلقات في ثورتنا القومية التـــي بدات بصورة حاسمة عام ١٩١٩ .

ان ارهاصات الثورة ــ على المستوى السياسي ــ تبدأ من عمر مكرم واحمد عرابي على الصعيد المحلي ، وتأزم الصراع العالمي بين الدول الاستعمارية ، فقيام الحرب الاولى ، واشتعال ثورة اكتوبر ، فنجاح السوفييت في اقامـة اول دولة اشتراكية في العالم ، بالاضافة الى اشتداد ساعد الراسمالية الناشئة في مصر .

وسلامه موسى يؤرخ للثورة المصرية في «كتاب الثورات» باعتبار ان حركـة عمر مكرم وهبة احمد عرابي ، ثورتان متكاملتان ، بل انه يحشد من تحركـــات الشعب الثورية ضد الوالي التركي ونابوليون ومحمد علي ذخيرة يدعم بها قيـادة عمر مكرم لما سماه الثورة الاولى فيما بين عامي ١٧٩٠ و١٨٠٥ . ولا شك ان تراثنا الثوري طيلة القرن التاسع عشر ، كان جذرا تاريخيا بالغ الاهمية في التعبير عن تطورنا الاجتماعي ، على ان انعدام التغيرات الثورية في نتائج عمر مكرم واحمـــد

عرابي لا تضفي على هبتيهما صفات الثورة ، وان اضفت على القائمين بهما صفات الثوار . وقد تنبه سلامه الى هذا المعنى حين كتب تحت عنوان «ثورة ١٩١٩» في تربيته محللا طبيعة الثورة ، وكيف ان الطبقة المتوسطة كانت القائـــدة لصفوف العمال والفلاحين في ذلك الوقت .

وقد تبلورت اهداف الثورة في التحرير من الاستعمار الاجنبي الذي يستند الى الحكم المطلق وطبقة كبار الملاك الزراعيين بصفة خاصة . والقضاء ، بالتالي ، على الامتيازات الاجنبية ، وبذلك تتاح الفرصة امام الوطنيين للدخول في ميادين النشاط الصناعي والتجاري . ثم اقامة الحكم الدستوري ، ليضع حدا لاستبداد الحاكم . ويكاد يجمع المؤرخون على حصر اسباب فشل الثورة في قوة الاستعمار وضعف الطبقة المتوسطة وضعف بقية الطبقات الشعبية الحليفة لها ، وانخفاض مستوى الوعي . الا ان سلامه موسى يضيف عاملا هاما ، هو قيادة بعض الباشوات من الاقطاعيين واشباه الاقطاعيين . ويكاد يجمع المؤرخون ايضا على ان من اهـم مكاسب الثورة اشتراك الطبقة المتوسطة في الحكم ، وهذا هو التغير الكيفي الذي يجعل من ثورة ١٩١٩ اولى حلقات الثورة القومية ، مع فشلها . وكان الاشتراك في الحكم تعبيرا سياسيا عن تغير الخريطة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المصري، فقد تأسس بنك مصر وزادت قوة الطبقة العاملة ونمت تنظيماتها النقابية المستقلة. غير انه من الانعكاسات السيئة لفشل الثورة على الشعب المصري ان كان رد الفعل عند الاستعمار هو تاليف اتحاد الصناعات ليضم الراسماليين الاجانب ، وهـم الاغلبية ، والراسماليين المصريين المتحالفين معهم في تنظيم يواجـه التنظيمات العمالية .

اما سلامه موسى ، فقد راى في ثورة ١٩١٩ تعبيرا مخلصا عن الحركة القومية يعلن اولى درجات التقدم . فقد التأم شمل الاقباط والمسلمين في رعاية الشعـار الثوري «مصر للمصريين» فيوجه الاتراك والانجليز والمستبدين من المصريين، ووثبت المراة في بلادنا من الانثوية والبيت الى الانسانية والمجتمع . ونهضت مصر بأعبائها الاقتصادية ، وانشأت بنك مصر «وبهذا البنك مسحت عن جباهنا الوصمة التي كان يعيرنا بها المستشار المالي برونيات بقوله انه ليس بين المصريين من يعرف اعمـال البورصة » (١) .

كما راى في ثورة اكتوبر وثورة كمال أتاتورك ، دفعا قويا للشعوب المظلومة لان تنطلق من اسارها «كان الشعور العام ازاء هاتين الثورتين ان العالم القديـم

---

١ ــ تربية سلامه موسى (ص ١٣٢) .

يحطم الاغلال وينطلق في حرية جديدة . ولا عبرة بأنه في انطلاقه هذا يتعثر ويكبو، لانه سوف ينهض ويستقر» (١) .

«وقد بعثت فينا هاتان الثورتان تفاؤلا عظيما كما بعثتا تشاؤما عظيما ايضا عند المستعمرين الانجليز . ومن هذا التفاؤل اني انا وبعض الاخوان الفنا حزبا اشتراكيا في ١٩٢٠ حاربتنا الحكومة بشأنه حتى قتلته» (٢) .

والمؤرخون لا يتوقعون كثيرا عند هذه التجربة ، لابتعادها عن الطبقة العاملة، واعتمادها على أفكار الدولية الثانية المعادية للطبقة العاملة ، وانعدام الرابطة بينها وبين صفوف الشعب والمعارك الناشبة في المجتمع . وسلامه موسى نفسه ، لا يعلق على هذه التجربة الا بقوله «اننا كنا نسير في اعتدال ونتقي المصادمات» (٣).

ولكني هنا ، اتوقف كثيرا عند هذه التجربة ، بل عند هذه المرحلة في تطور حياة سلامه موسى . ذلك ان اقدامه عليها ــ بعد فترة غير قصيرة من الركود في أحضان الريف ــ يعني اولا ، وقبل كل شيء ، ان الثقافة والفكر الاشتراكي وحدهما لم يعودا الوسيلة المجدية للعمل السياسي ، بل يلزم «تنظيم» هذا الفكر وذاك العمل في شكل سياسي مباشر . ولقد كان فشل الحزب امرا محتوما ، لانه ــ من ناحية ــ لم يكن تنظيما ثقافيا كالجمعية الفابية الانجليزية ، مع اتخاذه منهجها في معالجة الامور . ولم يكن ــ من ناحية اخرى ــ تنظيما ماركسيا كتلك التنظيمات التي عرفتها الدولية الثانية ، مع استعارته الكثير من برامجها في انتعرف على الاوضاع المصرية . ولم يكن حزبا برجوازيا يتخذ من الاشتراكية رايات مضللة من اجل اهداف فاشية او نازية . كذلك ، فانه لا يمت بصلة قرابة الى محاولات الاشتراكيين الخياليين في القرن التاسع عشر ، وبخاصة تجارب المفكر الانجليزي روبرت اوين .

وانما كان الحزب الاشتراكي عام ١٩٢٠ تجسيدا لما وصف به سلامه موسى مناخ مصر السياسي بعد الثورة من ان «ريح الحرية هبت في الجو المصري المكظوم » (٤) .

وقد كانت ولادة الحزب ووفاته يوم مولده ، تسجيلا سريعا ، بل تلخيصا دقيقا ، لهذه المرحلة . فقد سجلت هذه الظاهرة مقدمات نجاح الثورة ونتائج فشلها في آن واحد ، فأكدت انه بالرغم من المشاركة الايجابية من جانب العمال والفلاحين في صفوف الثورة ــ ولا ريب ان تأسيس الحزب يشي بذلك ــ فان البرجوازية سرعان ما اكتفت بنصيبها من المكاسب الاقتصادية والسياسية باشتراكها النسبي

---

١ ــ المصدر السابق (ص ١٣٤) .
٢ ــ المصدر السابق (ص ١٣٤) .
٣ ــ المصدر السابق (ص ١٦٥) .
٤ ــ المصدر السابق (ص ١٦٥) .

في الحكم ، فالتهادن فورا مع الاقطاع والاستعمار ، وتوجيه مدافع المعركة ضد حليف الامس القريب ، ضد العمال والفلاحين .

كما اعلنت وفاة الحزب ، ان تكوين سلامه موسى لا يؤهل صاحبه لحل التناقض بينه وبين المجتمع في اطار التنظيم السياسي . وأوضحت الطبيعة الطبقية لسلامه ، التي رافقته طيلة حياته ، فلم يوافق مطلقا على الانضمام للحزب الشيوعي، لان ايديولوجيته كانت بعيدة تماما عن افكار الدولية الثالثة وعمادها الماركسية اللينينية في السياسة والتنظيم .

***

ولقد ظلت بلادنا تئن تحت وطأة التحالف المدمر بين البرجوازية والاقطاع وعملاء راس المال الاجنبي ، اما اوروبا فكانت تعيش في أوج عصر الاستعمار فلم تكد الحرب العالمية الاولى تضع أوزارها ، حتى كانت ارهاصات الحرب الثانية تبدو واضحة فيما أورثه النظام الراسمالي لاخطر مراحله على الاطلاق من ازمات دورية متلاحقة ، كادت تودي به عام ١٩٢٨ . وانعكست مأساة النظام الراسمالي على الحركة الاشتراكية منذ انشقت الاحزاب اليسارية في اوروبا على نفسها على اثر انتصار ثورة اكتوبر . فتحولت اجزاء كبيرة منها الى ذيول للبرجوازية الاوروبية ، فما ان وصل بعضها الى السلطة حتى أصبح يمثل الاحتكارات الاستعمارية بصورة اكثر خطورة من تمثيل الاحزاب اليمينية المحافظة لها ، حيث ان لافتات الاشتراكية والديمقراطية كانت تخدع القطاعات العريضة من القواعد العمالية ، بمساعدة الاجزاء الارستقراطية منها .

لذلك جاءت يوتوبيا «خيمي» ــ اي مصر ــ لسلامه موسى عام ١٩٢٦ تفسيرا اشتراكيا لتطورنا الاجتماعي . لم يعتمد هذا التفسير على مادية القرن الثامن عشر التي لم تعد مواكبة لتطور العلم الطبيعي الحديث والديالكتيك «فان الاشتراكية ، كما تطورت حتى ذلك الحين ، لم تبق متلائمة مع العلم التاريخي المادي الجديد . صحيح ان الاشتراكية كانت تنتقد الانتاج الراسمالي وعواقبه ، ولكنها لم تكن تفسره ، لذا لم يكن بوسعها ان تدكه نظريا ، لم يكن بوسعها الا ان تنبذه باعتباره شيئا سيئا» (١) . ولم يعتمد تفسير سلامه موسى على اشتراكيات البرجوازية الصغيرة في اوروبا التي كانت تهدف الى تحسين العلاقات الاجتماعية الراسمالية و«تطهيرها» من التناقضات ، وانشاء مجتمع مثالي للمنتجين الصغار ، كما دعا الفوضوي الفرنسي بيير جوزيف برودون (١٨٠٩ ــ ١٨٦٥) . او تنكر النضال الطبقي وتحاول انقاذ البشرية عن طريق التآمر ، كما دعا الفوضوي الفرنسي الآخر لويس

---

١ ــ انجلز ــ المصدر السابق .

أوجسب بلانكي (١٨٠٥ ــ ١٨٨١) . او هي تسعى الى بعض الاصلاحات في ظــل المجتمع الرأسمالي ، كما دعا الاشتراكي الديمقراطي الالماني برنشتين .

ان هذه الاتجاهات كانت تمثل تيارا رجعيا في الفكر الاشتراكـــي العالمي . وجميعها يتسم بالفوضوية التي تبيح لايديولوجية البرجوازية الصغـيرة ، أقصى درجات البلبلة والقلق . وكانت هناك النظريات «الاختيارية» التــي تتسم بانعدام التماسك المنهجي ، وتقع على الحافـــة بين الاشتراكية البرجوازيـــة الصغيرة ، والاشتراكية البروليتارية . ولقد أثمرت هذه الايديولوجية في البلاد المتخلفـــة حضاريا ، كحركة «الشعبيين» في روسيا ، التي انكرت سيطرة الرأسمالية فــي المجتمع الروسي ، وانكرت دور العمال الصناعيين في الكفاح الاشتراكي ، وراحت تدعو الى القيام بالانقلاب الاشتراكي فورا .

وهنا نستطيع ان نتبين الفروق الحاسمة بين اشتراكية سلامه موسى ــ ابن البرجوازية الصغيرة المصرية ــ والاشتراكيات الاوروبية التابعة لنفس الشريحـــة الطبقية . ان هذه الاشتراكيات لا تتناسب مطلقا مع المستوى الحضاري الذي بلغه العالم الاوروبي ، اذ هي تجاهلت متطلبات الثورة الصناعية والفتوحات الاستعمارية وارتفاع مستوى الوعي السياسي لدى الطبقات الشعبية ومدى قوتها التنظيمية . فكانت عائقا اساسيا في وجه التقدم الاجتماعي ، وبالتالي كانت تعبيرا رجعيـــا سرعان ما تخمد جذوته في البلاد المتخلفة حضاريا كروسيا ، وسرعان ما تتعلــق بذيول البرجوازية في البلاد المتقدمة حضاريا كالامبراطورية البريطانية والمانيـــا وفرنسا .

اما في مصر حيث الطبقات الكادحة تقاسي ويلات ما بين الحربين، والبرجوازية ما تزال تخفي ضعفها بين أحضان الاقطاع ، وانيابها في العمال والفلاحين . اقول أما في مصر ، فان اشتراكية البرجوازية الصغيرة التي يصورهـــا سلامه موسى بمهارة بارعة في كتابه «أحلام الفلاسفة» ــ١٩٢٦ــ تحت عنوان «مقدمة طوبـــى مصرية» كانت تعبيرا تقدميا عن تلك المرحلة التاريخية . وحقا نحــن نصادف لاول وهلة هيكلا فابيا لليوتوبيا ، فقد شاء المؤلف ان نكتشف الطبيعة الفابية لهذا الهيكل في التاريخ «الخيالي» الذي تخيره لمدينته غير الفاضلة ، اذ هو يؤرخ لحلمه عـــام ٣١٠٥ ويتضح بجلاء ايمان سلامه العميق بالتطور الاجتماعي المتدرج البطيء ، ثم تزف الينا «خيمي» تطورات مصر خلال الالف سنة الماضية ، فتقول :

● انه قد حدثت في المجتمع المصري ثورات اشتراكيـــة ، اخفقت التجارب الاولى للحكومة ، ثم انتهت بالنظام الحاضر (ومعنى ذلك ان اول ثورة اشتراكية في مصر ينبغي لها أن تتم عام ٢١٠٥ في خيال الكاتب) .

● والارض الزراعية تحولت الى مدن تعاونية تعمل بالاكتفاء الذاتي (لكل حسب عمله) . وقد ساعد التقدم العلمي على التصنيع الزراعي .

● والدولة هي مجموعة من الهيئات التشريعية والقضائية والصحفية والدينية والتنفيذية ، تصوغ اعمالها وفقا للاحتياجات البشرية والقوانين العلمية .

ان صياغة سلامه موسى لمنهجه الاشتراكي في «مدينة فاضلة» يثير عدة تساؤلات ، بل يؤدي الى عدة دلالات . فلا شك انه لم يستهدف مطلقا ان يقدم صورة خيالية جديدة لاحلام الانسان . وانما هو يقدم احتجاجا صارخا على بشاعة التخلف الحضاري والاساليب غير الديمقراطية في الحكم التي حالت دائما دون الخطاب المباشر في شؤون السياسة والحكم والمجتمع . ولقد سبق ان قدم كتابه عن الاشتراكية عام ١٩١٢ بأنه لا يقصد الى تكوين جمعية سياسية او اجتماعية لرعاية الفكرة الاشتراكية ، وبعد ثماني سنوات كان يؤسس الحزب الاشتراكي . وقد انعكست النهاية السريعة للحزب ، ومضاعفات الازمة العالمية على وضع الاستعمار البريطاني في بلادنا ، حيث يشتد ضراوة بالتحالف مع الاقطاع والبرجوازية الضعيفة ، في محاربة الفكر الاشتراكي بصفة خاصة ، والفكر التقدمي بصفة عامة . لذلك جاءت الصياغة في «خيمي» وتأريخها في ٣١٠٥ تأكيدا لما كانت عليه مصر من ارهاب السلطات الحاكمة والظلام التاريخي معا ، وما كان عليه سلامه من الاستجابة لهذه الاوضاع الشاذة في مدينة فابية غير فاضلة . اجل لم تكن «مقدمة طوبى مصرية» مدينة فاضلة ، بمعنى انها لم تكن خيالية صرفا ، بل على العكس ، ان نسيجها الفابياني ، جعل منها مدينة غير فاضلة حقا ، اذ هي تتخلف عن المقياس الحضاري للعالم ، بمئات السنين . وهي غير فاضلة ايضا ، لانها تتضمن «برنامجا» مفصلا لم تكن تذكره مدن الاحلام القديمة . ولعل هذه النقطة الاخيرة بالذات تجعل من هذه المحاولة الاولى لسلامه موسى في صياغة يوتوبيا علمية ، نقطة الانطلاق في تحليلنا لبقية اليوتوبيات القادمة . اذ لم تكن هذه المحاولة بالتجربة الاخيرة ، فما ظلل البلاد من تخلف وتعسف بقي امدا طويلا جعل من الهروب الى المستقبل شيئا حبيبا الى النفس الظامئة الى التطور ، العطشى الى التعبير عن رغبتها في تطوير مجتمعها .

ولقد كانت المحاولة الثانية بعد ظهور «خيمي» بعشر سنوات حين كتب سلامه «الدنيا بعد ثلاثين سنة» عام ١٩٣٦ . وقبل ان نعرض لهذه الرؤيا الجديدة ، يحق لنا ان نعرض لتلك المرحلة العريضة في تاريخ مصر والعالم .

كانت الازمة الشاملة في العالم الراسمالي ، بدات تترك سماتها على البلدان التابعة في مزيد من امتصاص مواردها الوطنية وتخريب اقتصادها القومي لمصلحة راس المال الاجنبي اولا ، وعملائه في الداخل ثانيا . ولما تفاقمت الازمة واصبحت الوف العمال مهددة بالبطالة والتشرد والجوع ، خشيت الرجعية والاستعمار من ان تحاول هذه الجماهير المذعورة ، اللجوء الى المطالبة بحقوقها في أشكال سياسية مناوئة للسلطة ، وحتى لا يفلت الزمام من أيديهم ، بدأ كل جزء من أجزاء الرجعية ينشط في الارتباط بحركة الطبقة العاملة والفلاحين والطلبة والموظفين والتجار الصغار .. فأنشأ اسماعيل صدقي صاحب «اليد الحديدية» ما سماه بحزب الشعب . وقام «النبيل» عباس حليم برعاية العمال نقابيا أول الامر ، وسياسيا في النهاية حين أسس «حزب العمال» . واذا كانت الاجنحة التقدمية من الطبقة

المتوسطة قد عثرت في حزب الوفد زمنا على قائد شعبي ، فان التكوين الطبقي لهذا الحزب الذي كان يواكب تطور البرجوازية المصرية ، ما كان يستطيع مواصلة الكفاح من اجل الشعب . وما كان يستطيع الاشتراكي المصري ان يظل في صف واحد مع الوفد كما كان في الماضي – يقول سلامه موسى – لان الوفدية الاولى في صميمها دعوة الى الاستقلال «ولا يمكن اشتراكيا ان يفكر في اي برنامج اشتراكي ما لم يكن الاستقلال محققا منجزا» (١) .

وهكذا تعثرت الحركة القومية في مرحلة خطيرة من مسارها التاريخي . ذلك ان وثبة اليد الحديدية على السلطة والظروف اليائسة التي يخوضها الاستعمار على النطاق العالمي ، وامعان السلطات المتوالية في تجهيل الشعب والهبوط بمستوى وعيه .. كل ذلك بالاضافة الى التدهور الاقتصادي المذهل ، الذي منيت به الفئات الشعبية ، عبر عن نفسه في المنظمات شبه الفاشية «مصر الفتاة» و«الاخوان المسلمين» ، والمنظمات الاقتصادية الفردية «المصري للمصري» . ولقد حملت جميعها الرايات الاشتراكية – الوطنية تارة ، والاسلامية تارة أخرى – ولكنها لم تحمل في الواقع الا رايات البرجوازية الصغيرة الممزقة ، الشديدة الانسياق وراء الاوهام العنصرية او الدينية ، التي لا تخدم في واقع الامر سوى الفئات العليا المتحالفة على عرش السلطة من كبار الملاك وعملاء رأس المال الاجنبي .

و«المصري للمصري» تختلف عن المنظمات البرجوازية الصغيرة الاخرى في كونها التعبير الاقتصادي عن ازمة الطبقة المتوسطة المصرية ، من وجهة نظر اشتراكية جامدة ، او مسيجة بفهم ميكانيكي للوضعية السياسية في مصر ، بحيث تؤمن – ايمان البورجوازي الصغير – بأن مقاطعة البضائع الاجنبية وتشجيع الصناعة المحلية هو الطريق القصير الى الاستقلال .

وقد يرى بعض المؤرخين «ان المنظمات الفاشية المختلفة التي ظهرت في مصر لم تكن منظمات وطنية خاطئة لا تعرف الطريق ، او متعصبة دينيا . بل هي منظمات معادية للشعب مشكّلة خصيصا لتتصيده وتضلله وتبعده عن اهدافه وتخضعه لسيطرة الاستعمار وعملائه» (٢) . وقد يراها البعض الآخر مجرد انحرافات من «الطبقة المتوسطة التقليدية نحو التعصب الديني او العنصري او القومي ، وكان ذلك ايذانا بانفصال الطبقة المتوسطة عن الرأسمالية القومية ، كما كان ايذانا بظهور نظريات القومية غير الديمقراطية وابتعاد القوميين عن الطبقة العاملة» (٣) . وقد يراها فريق ثالث «هيئات جديدة تحاول التعبير عن مشاعر الشعب» (٤) .

---

١ – تربية سلامه موسى (ص ١٦٦) .

٢ – فوزي جرجس – دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي ط اولى – الدار المصرية للكتب – ١٩٥٦ – (ص ١٧٤) .

٣ – ابراهيم عامر – ثورة مصر القومية – دار النديم – ١٩٥٧ – (ص ٧٢) ط اولى .

٤ – راشد البراوي – حقيقة الانقلاب الاخير في مصر – ط اولى – ١٩٥٢ – (ص ٧٨) .

ولكني ارى في هذه الاختلافات الشاسعة بين الكتاب الاشتراكيين في تحليل الحقيقة التاريخية لهذه المنظمات ، نتيجة طبيعية لانحراف الفكر الاشتراكي في مصر منذ بدايته ناحية اليمين او ناحية اليسار ، وغيبته عن التعبير الثوري ، لابتعاده عن الشعب . بل ان عزلة الفكرة الاشتراكية عن الشعب هي التي ادت الى الطابع السائد على الحركة الاشتراكية المصرية في انحرافاتها اليمينية المستمرة ـ في المستوى النظري ـ وذيليتها للسلطات المتوالية على الحكم . كما انني افسر بهذه العزلة ، عدم يقظة بعض الاشتراكيين في مصر ، على حقيقة الدعوات القومية ، فليست «مصر الفتاة» او «الاخوان المسلمين» تعبيرا عن طبيعة الحركة القومية ، وانما هي انحرافات عن هذه الطبيعة في تلك المرحلة . وكذلك افسر بهذه العزلة ، ما انطوت عليه «المصري للمصري» من قوقعة فردية اقتصادية تحوط العامل الاقتصادي في تطور المجتمع بهالة ميكانيكية من الفهم الجامد .

ولقد أدت هذه الانحرافات الى تفسيرات خاطئة للمعاهدة التي توجت هذه الفترة عام ١٩٣٦ . فبينما دمغها البعض بالخيانة (١) ، وصفها البعض الآخر بأنها خطوة هامة في نضال الشعب في سبيل الاستقلال. (٢) .

وفي هذا الوقت تماما ، كتب سلامه موسى «الدنيا بعد ثلاثين سنة» مضمنا رأيه في الواقع المعاصر له ، ممنهجا تحليله للاحداث بمنهج مغاير لنظرته السابقة، معبرا ـ الى حد كبير ـ تعبيرا تقدميا عن كفاح الشعب المصري . فقد وضع المعاهدة في مكانها الصحيح ، حين قال انها جسدت التهادن الشديد بين التيارات السياسية للطبقة المتوسطة من جانب ، والاستعمار من جانب آخر .

يقول في «كتاب الثورات» ـ ص ١٩٠ ـ «.. وكان الانجليز في حاجة الى تأييد الشعب لنظام الحكم ، لان هدير الحرب الكبرى الثانية التي بدات في ١٩٣٩ كانت لها ذبذبة تحس وان لم تسمع في ١٩٣٤ ! واحتاج الانجليز الى ان يربطونا بمعاهدة تكفل لهم الامان والمعونة اذا وقعت الحرب . ولم يكن من المعقول ان يوقع هذه المعاهدة اسماعيل صدقي وفؤاد دون نواب الشعب . وجيء بالوفد الى الحكم ، ووقعت معاهدة ١٩٣٦» .

وبعد ان كانت العالمية عنده تعني تجمعا دوليا للحكومات المختلفة ـ هذا الحلم البرجوازي الذي أورده الكاتب الانجليزي ولز ـ اصبحت تعني مرحلة تالية للمرحلة القومية في ظل الاشتراكية ، لذلك راى في الاشتراكية والاستعمار «نقيضان لا مصالحة بينهما» على حد تعبيره . وان الاشتراكية لا تتعارض مع القومية في حركتها الثورية «ان جميع الاشتراكيين في مصر هم قبل كل شيء وطنيون غالون في وطنيتهم لا يطلبون الاستقلال لمصر وحدها ، بل للهند والجزائر والعراق ومراكش

---

١ ـ دراسات في تاريخ مصر السياسي (ص ١٧٨) .

٢ ـ ثورة مصر القومية (ص ٧٤) .

وغيرها » (١) .

«ان استقلالنا يقتضي مكافحة الاستعمار اينما وجد» (٢) .

ثم يفسر الحركات الفاشية تفسيرا أقرب الى الصواب حين لا يعثر في المرحلة التاريخية التي كنا نجتازها وقتئذ على اية أوجه للتشابه بينها وبين التركز الهائل للاحتكارات الالمانية والايطالية ، ودرجة التنظيم والوعي السياسي العالميين في صفوف الطبقة العاملة في مركزة تلك الاحتكارات . فكان للتضليل باسم الاشتراكية بين العمال معنى خطيرا في كسب الجيوش الهائلة من الايدي الصانعة لادوات الحرب والاستعمار . كما ان العنصرية النازية ، كانت تخدم مباشرة اهداف الاحتكار الالماني في السيطرة على الاحتكارات العالمية الاخرى . وكذلك كان للتضليل بالاشتراكية الوطنية والجنس الآري ، تراثا ضخما عريقا في جوف التاريخ الاوروبي في الفلسفة ، والسياسة على السواء .

اين فاشية أحمد حسين اذن ، التي نبتت في بلد مستعمر تخطو فيه الطبقة المتوسطة على أعتاب أشباه الاقطاعيين وعملاء رأس المال الاجنبي ، والطبقات الشعبية فيه لا تشكل خطرا عاجلا على كيانه ؟ انها كما وصفها سلامه بدقة مجرد مداعبات للفاشية . اما جماعة الاخوان المسلمين ، فقد تكاثفت في خلقها عوامل التخلف الحضاري والاساليب غير الديمقراطية في الحكم ، التي أتاحت للدين ان يكون ستارا مظلما في بلد يقدس الدين ، وغالبيته تعتنق الاسلام ، وثقافته بعيدة عن أضواء الحضارة والديمقراطية في القرن العشرين . لذلك كانت الفرصة مهيأة للفئات الدنيا من البرجوازية التي تتوسل بأكثر القيم المحافظة رجعية ، لتغطية تكوينها الاقتصادي والاجتماعي الشديد القلق والذبذبة . ولهذا لا تكون تلك الهيئات معادية للشعب اصلا ولكنها تصل الى هذه المعاداة فعلا . كما انها لا تعلن مطلقا انسلاخ الطبقة المتوسطة عن الراسمالية القومية ، فهذا الفهم تخريب يساري للحركة القومية . وهي لا توجز قطعا مشاعر الشعب التي كانت تغلي وقتذاك بالثورة على الاستبداد الداخلي والاستعمار الاجنبي معا . وانما هي تجسيد مخلص لما كنا نغط فيه من تخلف حضاري بالغ القسوة ، عانقت عناصره العديدة التقاليد غير الديمقراطية في اسلوب الحكم وانخفاض مستوى الوعي الى الحضيض ، والبلبلة الفكرية العنيفة بين الشرق والغرب .

يؤرخ سلامه لهذه الفترة بانطباعات المفكر الثوري قائلا «وكلما فكرت في كفاحنا السياسي أحس ألما للعقم الذي لازمه الا القليل المثمر الذي حاول المستبدون والمستعمرون افساده . فقد أثمر هذا الكفاح دستورا غيّره المستبدون مرة ، ثم عطلوه مرة ثم الغوه واستبدلوا به آخر مرة . ونجحوا في ان جعلوا ديمقراطيتنا

---

١ — تربية سلامه موسى (ص ١٦٦) .

٢ — المصدر السابق (ص ١٦٧) .

كاريكاتورية . ولكن مما يبعث السرور الى نفسي اني لم أتضعضع ولم أترك المعسكر الوطني لمكافحة المستبدين والمستعمرين كما فعل كثير من الادباء ممن طمسوا النور الذي كان في قلوبهم واطفأوا وهج نفوسهم كي يصلوا الى حياة او مال فانحازوا الى الاستعمار الاجنبي او الاستبداد الوطني» (١) ويعترف ان «المصري للمصري» كانت نشاطا اقتصاديا بعث «روحا جديدا من اليقظة والاحساس الوطني» كما كان اكباره من شأن الفراعنة ومن شأن عرابي «بعثا للنخوة الوطنية» .

واول ما نلقاه في «الدنيا بعد ثلاثين سنة» هو نبوءته بأن مجتمعنا عام ١٩٦٦ سوف يكون اشتراكيا بأن تؤمم الدولة «عصب الانتاج» ويتطور معنى الديمقراطية «من الحكم على حساب الشعب الى الحكم لمصلحة الشعب» (ص ٣٦) . ولو اننا اجرينا مقارنة موضوعية بين حلم ١٩٢٦ وحلم ١٩٣٦ لاحسسنا تغيرا جذريا في منهج الرؤية الفلسفية للمجتمع . فقد ذاب التطور التدريجي البطيء للمجتمع الفابياني في نيران الاحداث العالمية والمحلية المتلاحقة ، وازدهار التجربة الاشتراكية الاولى في الاتحاد السوفييتي ، واتضاح معالم المقدمة التمهيدية للحرب العالمية الثانية ، التي بدأت استعمارية وانتهت تحريرية بتحول الاشتراكية الى نظام عالمي.

***

يقول سلامه موسى في تربيته (ص ١٥١) : «وجدت ان تفكيري في السياسة والثقافة كان على الدوام يساريا ، وفي الاغلب ارتياديا .. ومما يلاحظ ان جميع الكتاب في مصر بدأوا حياتهم الادبية مذهبيين ارتياديين ، ثم انتهى كثير منهم الى ملاذ التقاليد يدعون الى الفعل الماضي بدلا من اقتحام المستقبل . كما اني اجد ان لي استغراضا ديمقراطيا في جميع ما اكتب يحملني على مكافحة الظلمات التي لا تزال حية في الشرق العربي : في الاجتماع والاقتصاد والعقيدة . ولكن لم يتغير موقفي من حيث اني كاتب مذهبي يساري أكافح الرجعيين الذين يجدون الحكمة خلفنا لا أمامنا ، كما اكافح ايضا الاقطاعيين الذين يعارضون الاتجاهات الديمقراطية في المنطقة العربية» .

وتعد هذه الكلمات وصفا موضوعيا دقيقا ، لما ظلت بلادنا ترزح تحته من نير العبودية طيلة السنوات التي شاركت فيها الطبقة المتوسطة بنصيب صغير في السلطة الى جانب كبار الملاك وعملاء الاستعمار . غير ان الفكر الاشتراكي الذي تطور على أيدي آخرين من الاجيال التالية لجيل سلامه موسى ، قد أسهم في الارتفاع بمستوى الوعي لدى الطبقات الشعبية من العمال والمثقفين ، وجاءت هبة ١٩٤٦ تلخيصا رائعا للمد الثوري آنذاك «.. وذات مساء وكان ذلك في ١٢ يوليو

---

١ ـ المصدر السابق (ص ١٧٠) .

من هذا العام ١٩٤٦ كنت نائما على اسفلت غرفة مظلمة في سجن الازبكية مع نحو اربعين من المتهمين بالسرقة والضرب والفسق والقتل وحيازة المخدرات وغير ذلك. وكانت تهمتي اني أفكر وادعو الى الجمهورية او الشيوعية . وكانت خشونة الاسفلت تمنعني من النوم وتؤلمني فأرقت . واخذت ذاكرتي تعرض لي فيلم حياتي الماضية. فذكرت الحرية التي كنت أتمتع بها في١٩١٤ حين كنت اكتب مقالات في (المستقبل) لو ان بعضها نشر هذه الايام لقادوني الى السجن . وذكرت العناء الذي لقيته في الدراسة والتاليف ، وعددت نحو عشرين كتابا الفتها لابناء وطني اخلصت فيها النية وبذلت المجهود كي انير واعلم ، وكي أسمو بالشباب الى مثليات القرن العشريـــن واخرجهم من ظلمات القرون الماضية . ثم تأملت حالي علـــى الاسفلت الخشن ، وكيف اني لم اجمع مالا ولم احصل على الكرامة التي يستحقها من يخدم ويخلص في الخدمة . وكان الى جنبي نصف رغيف هو عشائي الذي قررته لي الحكومـة المصرية . واخذت افكر واجتر التفكير وعقلي يتضور من الالم ، الى ان أصبـــح الصباح ودخل علينا رجل بقفة بها خبز ، فناولني رغيفا للفطور وضعته فوق نصف الرغيف الذي تناولته في المساء السابق . وهكذا يفعل بنا الاستعمار والاستبداد المتحالفان » (١) .

لقد انضجته الاحداث ، فتفتحت رؤياه الاشتراكية منذ ارهاصـات الحرب العالمية الثانية ونهايتها بما أضافه النظام الاشتراكي العالمي من نجاحات متوالية في مجال التطبيق . ولذلك أصبح المستقبل الاشتراكي للعالم ــ عند سلامه موسى ــ نتيجة حتمية للتطور الانتاجي (٢) . واضحت المشكلة التي تتحدانا في مصر «هي الفقر كيف نعالجه بل كيف نمحوه» (٣) .

وهكذا اقبلت حركة٢٣ يوليو عام١٩٥٢ لتملأ فراغ المد الثوري الذي افتعلت له السدود عام ١٩٤٦ على اليد الحديدية (صدقي) وفي ٢٦ يناير سنة١٩٥٢ على أيدي السراي والاستعمار وتهادن الوفد .

ولقد استقبل الفكر الاشتراكي سلطة يوليو بما كان عليه من بلبلة ايديولوجية وتفتت تنظيمي يتنازعه من اليسار الى اليمين ، ومن اليمين الى اليسار ، فقيل انها دكتاتورية عسكرية ، وانها فاشية ، وانها انقلاب عميل للاستعمار الاميركي . ولا ريب ان الشكل الخارجي لحركة يوليو كان عاملا هاما فيما قوبلت به من ارتياب، اذ ان عدم ارتباطها المباشر باحدى المجموعات السياسية ، وانبثاقها عن الجيش ، احاطها بشبهات قوية تقرب بقائليها من التفسيرات المتطرفة في تناقضها . امـــا سلامه موسى ، فاستقبلها بصورة مغايرة ، اذ هو يحدد «ان اعظم الاسباب لثورة

---

١ ــ المصدر السابق (ص ١٦١) .

٢ ــ المصدر السابق (ص ٢٣٥) .

٣ ــ المصدر السابق (ص ٢٤٤) .

١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر ، هو الفشل الذي انتهت اليه ثورة ١٩١٩ ، فشلها في استخلاص الاستقلال من الانجليز وايجاد العدالة الاجتماعية بين طبقات الشعب» (١) ثم ينقل الى القراء لوحة «الديمقراطية الكاريكاتورية» التي حكمت مصر ١٣ عاما دون برلمان !!

استطاع سلامه موسى كمفكر اشتراكي ــ بمعزل عن التنظيمات السياسية ــ ان يضع حركة يوليو في مكانها بين الثورات ، فجعل منها امتدادا لتحركات الشعب المصري منذ عمر مكرم واحمد عرابي الى بداية الحلقة الاولى من الثورة القومية عام ١٩١٩ الى هذه الحلقة الجديدة التي انجزت فيها الناصرية جانبا كبيرا من مهام الثورة الوطنية الديمقراطية . ذلك ان سلامه قد سبق له ان حلل الثورات ــ عبر التاريخ ــ على انها انتقال السلطة من طبقة الى اخرى ، او من مجموعة من الطبقات الى واحدة منها ، او الى حلف طبقي جديد (راجع كتاب الثورات) . ولا شك انه استمد هذا التفسير العلمي من الماركسية ، اذ يعترف في تربيته (ص ٢٦٩) «انه ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه مثل كارل ماركس» . وفي كتابه عن برناردشو (ص ٧٨) يقول «هذا الرجل ــ ماركس ــ اعظم فيلسوف ظهر في العالم الى الان» . لذلك ارتفعت الاشتراكية عنده من المستوى الفابياني الى ما يقرب من المستوى العلمي «.. واذ كان لا بد لي من عقيدة فاني أؤمن بها عندما تكون ثمرة الحقائق العلمية . فاني اعتقد مثلا ، بالمستقبل الاشتراكي للعالم كما لمصر واعمل له . لان الاقتصاديات العصرية تومىء بذلك» (٢) . وبهذا المنهج يواكب سلامه حركة ٢٣ يوليو :

● «.. وقد عشنا هذه الايام الماضية ، ونحن في ارتفاع ، في غلواء ، نصنع تاريخنا بأيدينا ونقطع بيننا وبين عار العبودية والذل والخضوع للمستعمرين ونخطط الخطط للمستقبل » .

● «لقد كنا نعيش سدى قبل ٢٣ يوليو .. كان الظلام حالكا وكان الغد احلك من الامس . وكان الاجتراء على ان نعيش شرفاء ونتحدث باللغة الشريفة ونحلم الاحلام المرجية يسلط علينا ألوانا من العقوبات القاسية فكنا نرتد الى الصمت ونلوذ بالخفاء .. اما الان فلم تعد تنقصنا الحوافز ، ولم تعد تنقصنا الآمال ، فلنكن شجعانا ولنكن عظماء ، ويجب لذلك ان نرفض ركود الموت ونطالب نمو الحياة» .

● «والآن يجب ان نؤيد الثورة ونعين اهدافها وفلسفتها وندعو الى محو القيود القديمة واشكالها المختلفة . **ثم نبني الاشتراكية على أصولها الصحيحة** دون ان نلجأ الى الغش او الخديعة . وقد سبق لنا ان ضحكنا حين سمعنا (مقاما كبيرا) ــ يقصد الملك ــ يقول انه اشتراكي . ونرجو الا نضحك مرة اخرى» .

---

١ ــ كتاب الثورات (١٩٥) .

٢ ــ تربية سلامه موسى (ص ٢٧٤) .

● «وعلينا ان نأخذ في مستقبلنا بمبدأين كي يعم التمدن بلادنا . وهما :
١ ــ انشاء المصانع الكبيرة بالمئات والالوف .
٢ ــ التفكير الاشتراكي الذي يربيالضمائر ويجعل القلوبتفكر والعقول تحس».
● «وفي النهاية اقول : ان التقدير الصحيح لثورتنا لا يمكن ان يكون شيئا آخر غير الوجدان الذي للروح العصري في العالم في جميع معانيه ومركباته . والاساس لهذا الروح هو الانتاج الصناعي الآلي الذي نتسلط به على الطبيعة ، ونستخدمها ونغيرها» .

كتب سلامه موسى هذه الكلمات في سبتمبر من عام ١٩٥٢ ــ راجع كتاب «انتصارات انسان ــ من ص ٩٠ الى ص ٩٥» .

ثم كتب في نوفمبر مننفس العام مقالا بعنوان «الثورة ومستقبلنا الاقتصادي»، وفي يوليو سنة ١٩٥٦ كتب «من احمس الى جمال عبد الناصر» شارحا الاهداف الكبرى للرأسمالية القومية في التصنيع وخطة التنمية والاصلاح الزراعي ومعركة السويس .

وبالرغم من ان اشتراكية سلامه موسى ظلت بمنأى عن التفاصيل الدقيقة للماركسية اللينينية ، فانها ظلت بعيدة ايضا عن اية خطوط عامة للاحزاب الاشتراكية اليمينية في اوروبا . وكادت تكتسب من سمات البرجوازية الصغيرة قلقها وتوترها وذبذبتها الشديدة بين الاشتراكية العلمية واشتراكيات البرجوازية الصغيرة .

.. الا ان تعاظم القوى الاشتراكية في العالم ، وتطور مجتمعنا في اطار البلدان المستقلة حديثا ، جعل من سلامه موسى في المرحلة الاخيرة من تطوره ، صديقا مخلصا للاشتراكية العلمية .

ان كتابه عن برنارد شو ــ صدر عام ١٩٥٧ ــ يصور هذه المرحلة تصويرا دقيقا . يعرف سلامه الاشتراكية (ص ٥٧) بأنها تأميم ادوات الانتاج الرئيسية في المجتمع . ويؤكد في الصفحات (من ٥٨ الى ٦٠) ان الاشتراكية جرثومة مفيدة للمجتمع ، تنمو في أحشاء الراسمالية ، فتقضي عليها ، اما بالتدريج ، او بالسكتة الثورية . والنظام الاشتراكي هو الحل الوحيد لمأساة الانسان في المجتمع الطبقي (ص ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٦) والتأميم هو القاعدة الفسيحة التي تبنى عليها الاشتراكية . وبالتالي فالتأميم في المجتمعات المتحررة يعد عملا تقدميا (ص ٦٤) . والاشتراكية في السياسة الدولية هي التعايش السلمي بين النظم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة .

ويقدم لنا سلامه موسى نتائج دراساته للاشتراكيين الطوباويين فيقول ان اشتراكيتهم «كانت في الاكثر أمنية انسانية ولم تكن برنامجا علميا» (ص ٧٦) . ولكنه يبادر بالتقاط الجانب الايجابي في هذه الاشتراكيات اذ هي «انطوت على ثلاثة اشياء : ١ ــ فكرة الجمعيات التعاونية . ٢ ــ فكرة النقابات العمالية . ٣ ــ فكرة الاشتراكية» (ص ٧٧) . والاشتراكية الانجليزية فاشلة في تطوير المجتمع

البريطاني الى الاشتراكية ، لانها نابعة من ايديولوجية الطبقة المتوسطة ، وناشئة بين ركام التقاليد والقيم الهابطة في ميزان الوعي الثوري (ص ٧٩) . ثم يقدم نقدا ذاتيا بالغ الخطورة لمراحل تطوره السابقة ، فيعترف «.. علينا الا ننسى ان هذه الاشتراكية التدرجية قد اخرت التفكير الاشتراكي الثوري، وما زلت اذكر اني طيلة انتمائي الى الجمعية الفابية سواء وانا في لندن وبعد ذلك في مصر لم اكن اسمع عن اسم ماركس الا قليلا جدا . **ولم أكن اعرف ان الاشتراكيين في اوروبا يهدفون الى الثورة لا الاصلاح** . بل انهم كانوا وما يزالون يعدون الاصـلاح عائقا للثورة . وهذا صحيح الى حد بعيد . انضممت الى الجمعية الفابية في ١٩٠٨ وبقيت معنيا بمؤلفاتها وتوجيهاتها اكثر من عشرين سنة . ولما الفنا الحزب الاشتراكي في مصر كانت تعاليم هذه الجمعية في ذهني اكثر من تعاليم ماركس . اي اننا كنا نبغـــي التنوير الاشتراكي عن طريق الاصلاحات المتدرجة . وليس معنى قولي هذا اننا اهملنا ماركس تماما . فان التفسير الاقتصادي للتاريخ كما رسم منهجه ماركس كان بارزا في أذهان الفابيين . ولكن فكرة الطبقات ، والضديـــة الاجتماعية ، والثورة ، كانت غائبة عن أذهاننا الى حوالي ١٩٢٥ . وبعد ذلك شرع الاشتراكيون بجميع الوانهم يدرسون ماركس . وزاد هذا الدرس قوة واندفاعا عقب ازمة ١٩٣٠ التي أوضحت ركاكة النظام الاقتصادي وضرورة استبدال النظام الاشتراكي بـه» (ص ٨١) . وينتقل بعد ذلك الى تحليل اشتراكية حزب العمال الانجليزي علـــى اساس ان طبيعة تكوينه الطبقي وايديولوجيته الفابية ، ادتا الى الذيلية في ركاب الاحتكارات البريطانية . ويفسر انحراف برنارد شو الى الافكار الفاشية **بانتمائه الى الطبقة المتوسطة** ، فلم تكن افكاره مع الشعب على طول الخط كما ان **الايمان بالاشتراكية التدريجية** رافق الكثيرين الى اقصى اليمين ، الى الفاشية . وأخيرا يصل الى ان النظام الاجتماعي كالهرم . قاعدته هي الخطوط الاقتصادية ، وجدرانه هي البناء الاجتماعي ، وقمته هي مجموعة القيم والمبادىء والنظريات الفكريـــة والسياسية والاخلاقية (ص ١٣٢) . والغريب حقا ان سلامه ينتهي في تحليلـــه لشخصية برناردشو السياسية ، انه بدأ اشتراكيا متدرجا ، وانتهى شيوعيا ثوريا (ص ١٣٤) ولو ان الكاتب الايرلندي كان حيا يرزق لاستنكر هذا التحليل. بل انني لا استطيع القول بأن سلامه كان يعني برنارد شو فعلا ، ولكني استطيع ان اقول ان سلامه موسى كان يرى نفسه في مرآة المستقبل ، مرآة الحلم والامنية ان يصبح اشتراكيا ثوريا . فقد عاش حياته وفكره ، يناضل من اجل «الحقيقة» الاشتراكية فنالت منه الظروف التاريخية لمجتمعنا ــ من تخلف حضاري وتقاليد غير ديمقراطية في اسلوب الحكم ــ ان يتخلف عن اللحاق بركب الاشتراكية العلمية الثورية منذ بدايته . وخسر سلامه في مرارة هذا الكفاح المضني للوصول الى المنهج الاشتراكي السليم ، خسر ثلاثة ارباع عمره اسيرا لفلسفة الاشتراكيات البرجوازية الصغيرة. غير انه اكتسب من معاناته العنيفة في البحث الجاد المتواصل من اجل منهج علمي للاشتراكية ، اكتسب اصالة الوعي وصدق الحدس وصواب النظرة ، ولو ان هذا

كله جاء متأخرا . فلم يتمكن من ان يؤثر في الاجيال التالية تأثيرا ينأى بها عن الانحرافات الشاذة التي قوبلت بها ثورتنا .

غير ان تأثير سلامه موسى الحقيقي ، واضواء مدينته الفاضلة ، تبدو واضحة في كثير من الكتابات المعاصرة. ولقد ظهرت في نفس الوقت كتابات منحرفة عن ثورتنا، تفضل الانظمة الفاشية على النظام الاشتراكي[1]، غير ان مشروع الميثاق للعمل الوطني، جاء في موعده، ليقطع على الانتهازيين والمرجفين كافة محاولاتهم لتشويه التجربة التي تضيفها بلادنا كنموذج رائد لتقدم البلدان المستقلة حديثا . جاء الميثاق ليقول :

● «ان الحرية الاجتماعية طريقها الاشتراكية .

● «كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية ..

● «ان الاشتراكية العلمية هي الصيغة الملائمة لايجاد المنهج الصحيح للتقدم.

● «ان رأس المال في تطوره الطبيعي في البلاد التي ارغمت على التخلف لم يعد قادرا على ان يقود الانطلاق الاقتصادي .

● «ان الرجعية ما زالت تملك من المؤثرات المادية والفكرية ما قد يغريها بالتصدي للتيار الثوري الجارف خصوصا في اعتمادها على الفلول الرجعية في العالم العربي المستوردة من جانب قوى الاستعمار . ان اليقظة الثورية كفيلة تحت كل الظروف بسحق كل تسلل رجعي مهما كانت اساليبه ومهما كانت القوى المساعدة له .

● «ان الاشتراكية مع الديمقراطية هما جناحا الحرية ..»

ولا يقدم لنا مشروع الميثاق هذه المبادىء مجردة عن صورة العالم المعاصر ، كما يراها قائد الثورة . ان اطار هذه المبادىء هو التغيرات الجذرية التي طرات منذ نهاية الحرب العالمية الثانية .

«.. ويمكن تلخيصها فيما يلي :

«اولا — تعاظم قوة الحركات الوطنية في آسيا وافريقيا واميركا اللاتينية ، حتى لقد استطاعت هذه الحركات ان تقود معارك عديدة ومنتصرة ، ضد القوى الاستعمارية . ومن ثم اصبح لهذه الحركات الوطنية تأثير عالمي فعال .

«ثانيا — ظهور المعسكر الشيوعي كقوة كبيرة يتزايد وزنها المادي والمعنوي يوما بعد يوم في مواجهة المعسكر الراسمالي .

«ثالثا — التقدم العلمي الهائل الذي حقق طفرة في وسائل الانتاج فتحت آفاقا غير محدودة امام محاولات التطوير» .

هذه الوثيقة الخطيرة لا تضاف الى تراث الاشتراكيات الوطنية عند النازيين والفاشيست ، او الاشتراكيات الديمقراطية عند الاحزاب الامبريالية .

---

١ — راجع كتاب «الاقتصاد السياسي» — احمد عبد الخالق — المكتبة الثقافية — دار القلم — ص ٣٩ ، ٤٠) .

ان مشروع الميثاق هـــو الاضافة المنهجيـــة المتكاملة التـــي قدمتها مصر ممثلة فـي قائد ثورتها القومية الى تـراث البلدان المستقلـة حديثـــا ، الـى كتابات نهـــرو وسوكارنو وسيكوتوري وكوامـــي نكرومـــا . ولا شك ان طبيعة هذه البلدان تتفاوت تاريخيا وحضاريا – على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية – ولكن جمهوريتنا تحتل مكانا تقدميا في طليعة الكفاح من اجل التحرر الوطني .

ولا شك ايضا ، اننا نستطيع ان نستشف من الرؤية الاشتراكية عند سلامه موسى ، انه لو كان حيا بيننا هذه الايام ، لسارع الى تعميق هذه المعاني فـــي وجداناتنا . ذلك ان مذهبه في الحياة «هو الايمان بالانسان . هذا الانسان الذي يخترع الخرافات ويقيم العروش ويقيد بها نفسه ثم يفيق فاذا به يحمل المعاول ويحطمها . ويعرف عندئذ انه ليس في الدنيا ما هو اغلى من الحياة سوى الحياة الحـرة » [1] .

---

١ – كتاب الثورات (ص ٨) .

الفصل الخامس

الحيّة .. ومأساة الانسان

كانت الصدمة العنيفة التي واجهت سلامه موسى ، حين وطأت قدماه ارض لندن ، لاول مرة عام ١٩٠٨ ، هي الفروق الضخمة بين صورة المرأة الاوروبية ، وصورة المرأة في مصر [1] . فقد أحس بالمرأة الانجليزية كائنا انسانيا ، يختلف كثيرا عن السحنة الآدمية المصرية التي نسميها — تجاوزا — بالمرأة .

وبقيت رواسب هذه الصدمة الذهنية والاجتماعية ، في صحبة سلامه موسى، حتى أواخر انتاجه الفكري . اذ كانت مفاهيمه عن الحياة في تطور دائب مستمر ، وكذا ايضا ، كانت المرأة تتقدم الى أمام ، ومع ذلك فان الصورة القديمة لم تفارق خياله ، وهو يحس خيوطا «معاصرة» قوية تشده الى ذلك الماضي . ولم تكن هذه الخيوط سوى نماذج حية للمرأة القديمة ، ما تزال تعيش في دنيانا .

وربما كان عود الثقاب الذي أشعل نور الامل في وجدان سلامه نحو المرأة ، هو الكاتب النرويجي العظيم ابسن . لان «الواقع» الذي رآه الشاب المصري ، متمثلا في نساء انجلترا ، كان المظهر السطحي للواقع الحقيقي . وحين وقعت

---

١ — راجع «مقدمة السوبرمان» (ص ٢٧) .

عيناه على هذا «الواقع الحقيقي» كما رسمه ابسن ، وعى جيدا ، ان الاختلاف بين المراة الاوروبية وزميلتها المصرية ، هو ـ في جوهره ـ اختلاف درجي فحسب .
وبدأ هذا المعنى يترسب في اعماقه بشكل ثوري . ورأيناه على التو يبحث عن «أوجه الاتفاق» بين الانجليزية والمصرية ، فلم يجد بينهما اتفاقا ، وانما اكتشف حقيقة الاتفاق بين النظام الاقتصادي الاوروبي ، والنظام الاقتصادي في الشرق العربـي .

لم يكتشف اتفاقا حاسما بين النظامين ، وانما احس بقرابة شديدة بينهما ، تقرب في قوتها ، رابطة الدم .

وبالفعل كانت اوروبا تغلي بالثورة الصناعية ، ومجتمعها الراسمالي في أوج اكتماله . بينما كانت البلاد العربية ، ترسف في اغلال الانظمة الاقطاعية (واحيانا العبودية) . والخيط الذي يربط بين المراة في المجتمع الاقطاعي ، وزميلتها في المجتمع الراسمالي ، هو «النظام الطبقي» الذي يشمل كليهما . اما وجه الاختلاف ـ النسبي ـ بينهما ، فقد لمس الجوهر على الاقل ، والمظهر في الاكثر .

لمس الجوهر ، حين نزلت المرأة الاوروبية الى حد ما ، الى ميادين الانتاج وهجرت البيت . ولمس المظهر في ان المراة ـ في المجتمع البرجوازي ـ اصبحت «حرة» في الذهاب الى الكنيسة والنادي ومرافقة الاصدقاء ، بينما لم تغادر المراة العربية جدران الحريم .

وجاء ابسن ، فأزال غشاوة تلك المظاهر الاوروبية بأن قال لنا في صراحة وصدق : ان خروج المراة ـ في اوروبا ـ لا يحقق وجودها وحريتها بقدر ما يحقق حرية الرجل الاوروبي في السيادة على انثاه . اذ هو يصنع منها «لعبة» يدللها بالنزهات والملابس الفاخرة والرحلات ، ولا يضع على وجهها نقابا اسود ، وانما يضع لها نقابا رقيقا ابيض من البودرة واحمر الشفاه .. لتصبح في النهاية «دمية» يلهو بها على الفراش .

وحين ثارت «نورا» (١) على هذا الوضع ، وهجرت بيت الزوجية الى بيت الحياة الكبير ، كانت اوروبا كلها تتهيأ لولوج هذا الباب .

ومن نقطة الانطلاق هذه بدات حرية المراة تتحدد في ذهن سلامه موسى .
فانها لم تصبح شيئا مستقلا عن بقية مظاهر النشاط الانساني في المجتمع ، لان نظاما اساسيا يتشكل على قاعدته كل مجتمع ، يفرز كافة الظواهر الاجتماعية ومنها حرية المراة .

ولذا كان العمل من اجل «حرية المراة» بمعزل عن العمل من اجل «حرية المجتمع» وهما من الاوهام . بل ان حرية المراة ـ في حقيقة الامر ـ هي وجه واحد من وجوه الحرية ، لا يمكن تحقيقه على حدة .

---

١ ـ بطلة مسرحية «بيت الدمية» لابسن .

ولذا ـ ايضا ـ كان الهدف الاول لسلامه موسى ، هو الحصول على «مفهوم متكامل للحرية» نستضيء به في تغيير أحوال المراة العربية .

ونحن نراه ـ منذ كتب «مقدمة السوبرمان» ـ عاكفا على «بلورة» فلسفته في الحرية . حتى اذا قرانا له «المراة ليست لعبة الرجل» ـ صدر عام ١٩٥٦ ـ تعرفنا على الجذور الحقيقية ، لدعوته الى تحرير المراة . ففي هذا الكتاب ، أحسسنا منهجا علميا يسيطر على فهمه لكل مظهر اجتماعي . وعلى ضوء هذا المنهج راى سلامه في المراة المعاصرة ، امتدادا تاريخيا للصراع الاجتماعي بين البشر .

وحرية المراة في ظل الراسمالية هي موضوع كتاب سلامه موسى : «المـراة ليست لعبة الرجل» . وعلى ضوء التطور التاريخي للمجتمـع البشري ، استنبط منهجه العلمي في رؤية الظروف الموضوعية المحيطة بالمراة المعاصرة . ولذلك هـــو يسألها (ص ٧) : «ان الرجال يتهمونك بأنك غير ذكية ، غير شجاعة ، غير بصيرة ، لم تتفوقي في الاختراع او الاكتشاف ، ولم تبرزي في العلوم او الفنون . وكل هذه التهم صحيحة . ولكنها صحيحة لانك تمضين حياتك محبوســـة بين اربعة جدران في البيت ، ولو قدر لنا نحن الرجال ان نحبس كذلك لكنا في هذه الحال التي تتهمين انت بها» .

والزواج ـ المبني على اساس المجتمع الطبقي ـ هو الذي اغلق على المراة اسوار السجن ، لان هذا الزواج هو الشكل العائلي الاول الذي بني على اسس اقتصادية وليست طبيعية ، وهذه الاسس هي انتصار الملكية الخاصة على الملكية الجماعية الاصلية التي نمت نموا طبيعيا . فحكم الرجل للعائلة ، ورغبته فـــي انجاب اطفال «موثوق من أبوتهم» ليرثوا بعد موته ، كانت هي اسباب الزواج التي يعترف الاغريق بها . كان عبئا على بقية افراد الاسرة وواجبا عليهم نحو الآلهة والدولة والاسلاف يجب اداؤه . وكان القانون في اثينا يجعل الزواج اجباريا باعتباره وفاء من الرجل بالحد الادنى لما يسمى بالواجبات الزوجية . وعلى ذلك فان الزواج لم يظهر في التاريخ باعتباره توافقا بين الرجل والمراة بأي حال ، وانما على العكس ، فقد ظهر الزواج باعتباره خضوعا من جنس لجنس آخر ، فلم يكن التنازع بين الجنسين قد أعلن الى اللحظة التاريخية التي ظهر فيها الزواج . ويقول ماركس في كتابه «الفكر الالماني» (١) : «ان التقسيم الاولي للعمل هو تقسيمه بين الرجل والمراة من اجـل تربيـــــة الاطفال . واضيـــــف ان اول صراع طبقـــي ظهر فـــــي التاريخ كان الصراع بين الرجل والمراة في ظل الزواج . وانه اول خضوع طبقي يتمشى مع خضوع المراة للرجل ، فقد كان الزواج تقدما تاريخيا كبيرا ، ولكنه في نفس الوقت ظهر مع مولد الرق والملكية الخاصة ، ولذلك فان هذا العصر ـ اي عصر الزواج ـ

---

١ ـ اشترك انجلز في تأليفه عام ١٨٤٦ ونشرت الترجمة الانجليزية عام ١٩٣٩ .

الذي يستمر الى اليوم ، هو الشكل المركب للمجتمع المتمدن الـــذي نستطيع ان ندرس فيه طبيعة الصراع والتناقض» .

وعندما يقول سلامه موسى (ص ٤٧) «لقد نالت المراة حريتها الخارجية في اوروبا ، ولكنها الى الان لم تحقق حريتها الداخلية ، وهي هنا مثل المراة المصرية التي تحررت عمليا ، من الحجاب المنزلي ، ولكنها لا تزال ، نفسيا واجتماعيا ، في الحجاب . والمراة لذلك أقل من الرجل» . عندما يقول سلامه موسى هـــذه الكلمات ، انما يذكرنا بقصة طويلة مريرة .. هي قصة المراة العربية .. وقصـــة حريتها المسلوبة .

ففي مصر – على سبيل المثال – بقيت المراة في عصر البداوة الذهنيــــة والاجتماعية ، الى ان طرق الاستعمار ابواب ديارنا . ومن ثم اتحدت الجبهتـــان الرجعيتان : «النظام الاقطاعي والاستعمار الاجنبي» في الابقاء على ظلام هـــذه البداوة . حتى ان مدرسة ثانوية واحدة للبنات في بلادنا لم تفتح الا في عــــام ١٩٢٥ (!!) وقد أصرت الناظرة الانجليزية حرصا على التقاليد العربية والديـــن الاسلامي !!! ان تأتي الطالبات الى المدرسة محجبات !

حدث ذلك كله ، بالرغم من الكلمات المشرقة المضيئة ، التي قالها رفاعـــة الطهطاوي عام ١٨٦٠ في كتابه «المرشد الامين للبنات والبنين» (١) : «ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معا لحسن معاشرة الازواج . فتتعلم البنـــات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك ، فان هذا مما يزيدهن ادبا وعقلا ، ويجعلهن بالمعارف اهلا ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والراي .. وليمكن للمراة عند اقتضاء الحال ان تتعاطى من الاشغال والاعمال ما يتعاطاه الرجال . فكل مـــا يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن ، وهذا من شأنه ان يشغـل الناس عن البطالة . فان فراغ أيديهن عن العمل يشغل قلوبهن بالاهواء والاباطيل» .

قال الشيخ الطهطاوي هذا الكلام منذ قرن تقريبا . ولقد خمد ما فيه مـــن طاقة ثورية ، لان الرجل العظيم لم ينقب عن الجذور البعيدة لهذا المجتمع المغلق. وكانت هذه العقدة نفسها بالنسبة لقاسم امين في دعوته الى السفور . ومن هنا يبرز الدور الكبير الذي قام به سلامه موسى في حياة المراة العربية . فهو في كتابه «المراة ليست لعبة الرجل» يؤكد بطريق غير مباشر ان جمعياتنـــا النسائية ، لا تعمل من اجل حرية المراة ، لانها لا تعمل من اجل حرية المجتمع . وهـــي لا تقدم على هذا العمل ، بطبيعة تكوينها الطبقي، اذ ان اغلب عضوات هذه الهيئات ، من بنات الطبقة الارستقراطية ، فليس من بينها – للآن – عاملة واحدة او فلاحة او طالبة او موظفة . وليس غريبا اذن ان يقتصر نشاطها على حفلات الشاي والكوكتيل واستعراض أحدث المودات ... والفضائح .

---

١ – عنوان الفصل «في تشريك البنات مع الصبيان في التعلم والتعليم وكسب العرفان» .

والنقطة الهامة الثانية ــ بل هي النقطة الجوهرية ــ ان نشأة هذه الجمعيات في حد ذاتها ، تلغي وجودها الموضوعي ! اذ كيف تنشأ جمعيات نسوية خالصة تدعو الى «المساواة» بين الرجل والمراة ، في حين انها لا تقبل بين اعضائها ، رجالا ؟ وهذا التناقض الصارخ ، نشأ تلقائيا ، كنتيجة حاسمة لانعدام الهدف الحقيقي : حرية المراة ، التي هي جزء لا يتجزأ من حرية المجتمع . ولذلك يطلب سلامه موسى «أن تكون لنا فلسفة عن المراة المصرية بحيث لا تنشد مساواتها بالمراة الاوروبية فقط ، بل تتجاوز هذه المساواة الى آفاق انسانية ابعد وارقى .. ويجب الا يكون في قولي هذا ما يستغرب لان المراة الاوروبية لا تزال دون المستوى الانساني » .

والمؤلف بهذه الفقرة ، يناقش الوجود الحقيقي للمراة الاوربية والاميركية في ظل النظام الراسمالي .. واذكر في هذا الصدد تقسيم انجلز ــ في كتابه عن اصل العائلة ــ للزواج البرجوازي الى نوعين : اولهما في البلاد الكاثوليكية حيث يقدم الوالدان لابنهما الصغير الزوجة المناسبة ، والنتيجة الطبيعية لذلك «ظهور أقصى التناقض الموروث في الزواج» ، وازدهار العلاقات غير الشرعية من جانب الزوج، والزنا من جانب الزوجة . والنوع الثاني في البلاد البروتستانتية حيث جرت العادة على السماح للابن البورجوازي ان يختار زوجته «على ان تكون من طبقته». وتنشا من هذه النقطة ، كافة المآسي التي يعاني جيلنا وبلاتها في هذا العصر [1] . لان الحب ــ في جوهره الحقيقي ــ لا يمت بصلة قرابة حاسمة للطبقة ، وانما هو توافق موضوعي ، تؤدي اليه عدة ظروف ، قد لا يكون من بينها الوحدة الطبقية .

وموضوع «الزنا» الذي اثاره تقسيم انجلز ، أثاره سلامه موسى ايضا في تقريره (ص ٧) ان المراة «حين ترتكب جريمة الزنا يقتلها اخوها او ابوها او زوجها. واذا بقيت حية ولم يقتلها احد ، فان المحكمة تحكم عليها بالسجن سنتين . اما الزوج فحين ارتكابه جريمة الزنا يستطيع ان ينجو من العقوبة ما دام ارتكابه لها بعيدا عن بيته ثم هو قد لا يجد من الرجال غير الاعجاب برجولته» . والحق ان الزنا نبت في المحيطات الطبقية لعدم التوافق الموضوعي فـي اختيار الزوجين لبعضهما . اذ من المستحيل ان يحدث هذا التوافق ــ حتى بين ابناء الطبقة الواحدة ــ ما دام المجتمع قائما على اسس السيادة الاقتصادية لجنس دون آخر. والمساواة الاقتصادية في نهاية الامر ، ليست شيئا آخر سوى المساواة النفسية. بل ان البغاء لم يظهر بشكل حاسم الا مع بداية المجتمع العبودي ، اي التقسيم الطبقي الاول في تاريخ البشر الذي أوجد الرق .

---

١ ــ يقول ماركس ان العائلة الحديثة «تحتوي» ذرية من العبيد ومن رقيق الارض . لانها مرتبطة منذ البداية بالعمل الزراعي ، وتحتوي العائلة في داخلها على كل الصراع الذي تطور بعد ذلك على نطاق اوسع .

وكان سلامه موسى يعلل البغاء في مصر ، بانه نتاج اربعة اسباب :

ـ الانحطاط الاقتصادي بين افراد الطبقة الكادحة . حيث تجد المرأة او الفتاة في البغاء طريقا سهلا الى لقمة العيش .

ـ المآسي العاطفية التي يركل فيها بعض الرجال حبيباتهم اللاتي لا يجدن سبيلا للانتقام الا في ممارسة البغاء . (ونماذج هذا النوع توجد بوفرة بين أفراد الطبقة المتوسطة) .

ـ النهم الجنسي ، الذي لا تقنع الزوجة حياله بزوجها . (ونماذج هذا القسم من بين افراد الطبقة العالية) .

ـ الفراغ العاطفي في حياة المطلقات السابقة .

والحق ان السبب الاول هو العامل الحقيقي الحاسم في هذه المشكلة . ولكنا اذا رددنا هذا السبب ـ اي الفقر ـ الى العامل الجذري ، وهو النظام الطبقي ، لاستطعنا تلقائيا ان نضم الاسباب الثلاثة الباقية الى ذلك العامل الواحد . فمآسي الحب ، لا يمكن وقوعها الا في مجتمع لا يهيىء الفرص المتكافئة ـ عقليا ونفسيا وماديا ـ لجميع بنيه بنسب متساوية . وأما العلاقات غير الشرعية القائمة الى جانب الزواج فلأن «هناك تعارضا آخر ينمو داخل الزواج . فقد انتصر الرجال على النساء ، ولكن تتويج المنتصر بالعار ، قام به المهزوم في شجاعة ، فالزنا ممنوع ومعاقب عليه بشدة ولكنه اصبح نظاما اجتماعيا بجانب الزواج والبغاء ، وبذلك اصبحت ابوة الطفل المؤكدة ، مبنية ـ كما كان الحال قبلا ـ على مجرد الاقتناع الادبي ، ولكي تحل المدنية هذا التعارض ـ الذي لا يحل ـ تنص المادة ٣١٢ من قانون نابليون على ان الطفل الذي (يولد اثناء الزواج يعتبر ابنا للزوج) ، وهذه هي الحصيلة النهائية لثلاثة آلاف سنة من الزواج» (١). ولست أعتقد في حديث سلامه موسى عن الشراهة الجنسية ، الا بقايا فرويدية كانت ما تزال عالقة بمنهجه . اما انجلز فيصور التعاقد(الشرعي) للزوجين «ويظلالزواج عقدا مصلحيا حتىيتحول في النهاية الى دعارة ، احيانا من الزوجين ، وغالبا من جانب الزوجة التي لا تختلف عن الغانية في انها لا تؤجر جسدها بالقطعة مثل العامل الاجير وانما تبيعه في عبودية مطلقة ، وبصفة دائمة» (٢) .

وقديما قال فلوبير : «كما انه في القواعد اللغوية يعتبر نفيان اثباتا فكذلك في القواعد الزوجية تعتبر دعارتان فضيلة » .

اما السبب الاخير الذي قال به سلامه موسى ـ وهو الطلاق ـ فانه يلزمنا ان نتتبع تطور هذه الظاهرة . ففي ظل الانتساب للام كانت تنشأ بعض المنازعات الزوجية بين الرجل والمراة . فكان الاقارب من ناحية الام يقومون بالتدخل للصلح

---

١ ـ انجلز ـ اصل العائلة .

٢ ـ المصدر السابق .

بينهما ، ولا يتم الطلاق قبل ان تستنفد وسائل الاصلاح . وفي هذه الحالة يظل الاولاد مع الام وتعود لكل من الزوجين حريته في الزواج من جديد. ويبدو واضحا ان هذا قد نشأ في المحاولات الاولى لتكوين الزواج الفردي (١) .

***

في انتقال المجتمع البشري من المجتمع المشاعي الاول الى المجتمع العبودي يحدث ان الزيادة في الانتاج تتطلب قوى انتاجية جديدة . وقد تم ذلك بواسطة الاسرى والعبيد في البداية ، ثم تطور الامر بأن اصبح اعضاء القبيلة المدينون ــ في ظل ظروفهم التاريخية ــ عبيدا . وليس من شك ان الفائض من الانتاج ، كان من نصيب الرجل ، الذي يملك وسائل الانتاج من ثروات حيوانية وزراعية . وكانت المرأة تشارك الرجل في استهلاك هذه الاشياء دون ان تشاركه ملكيتها . ويقول انجلز (١) : «لقد كان الصياد والمحارب في عصر الوحشية قانعين بأن يشغل كل منهما المكان الثاني في بيته ويترك الرئاسة للمراة . اما الراعي المسالم ، فقد اعتمد على ثروته للوصول الى المكان الاول في البيت ودفع بالمراة الى المكان الثاني . ولم تستطع المراة الاعتراض» .

ولا ريب ان هذا التغير قلب العلاقة المنزلية السابقة راسا على عقب ، لان تقسيم العمل خارج العائلة ، كان قد تغير . فالسبب الذي جعل المراة فيما سبق سيدة المنزل ، وهو كونها مسؤولة عن العمل المنزلي ، اكد الان سيادة الرجل ، وفقد عمل المراة المنزلي قيمته بمقارنته بعمل الرجل في سبيل كسب العيش . فقد اصبح كسب العيش هو كل شيء ، واضحى عمل المراة مهمة تافهة . وهنا نرى تحرر النساء ومساواتهن بالرجال يصبح مستحيلا ، ويظل الامر كذلك طالما بقيت المراة مبعدة عن العمل الاجتماعي المنتج ، مختصة بالعمل المنزلي فقط .

ومن صميم هذا الوضع العبودي للمراة ، نبعت حريتها في الطلاق . اذ نجد الكنيسة الكاثوليكية ــ مثلا ــ قد منعت الطلاق بين رعاياها ، لمجرد اقتناعها بأنه ليس هناك علاج للزنا «شأنه في ذلك شأن الموت» . وكذلك اصبح الطلاق في محاكم العالم الراسمالي المعاصر ، تحت رحمة الرجل . ونسي المشرع البورجوازي ــ ومعه الكنيسة ــ ان حبس المراة لن يمنعها من ممارسة حقها الطبيعي في ممارسة الجنس ، مهما اعطوا لهذا «الحق» من اسماء «غير شرعية» ! ونسيت البورجوازية اكثر ، أن تبحث عن الجذر الواقعي للطلاق ... وهو الزواج ! الزواج

---

١ ــ كانت الاسرة الابوية في سبيلها للظهور، بل من الممكن ان تكون قد ظهرت . ولكن الانتساب للام ظل سائدا فترة قصيرة كآبة رواسب اجتماعية اخرى .

٢ ــ راجع «اصل العائلة» .

البورجوازي الذي بني على اساس الفوارق الطبقية ، وعدم التوافق الانساني .

ولو شاء سلامه موسى ، ان يدقق النظر في التفاصيل الصغيرة المؤدية للطلاق (١) لما انتهى الى السبب الحقيقي ، الكامن خلف كل هذه المظاهر . «وعلى ذلك فان هذه الحالات «الطلاق ، البغاء ، الزنا» (٢) الملازمة للزواج تنعكس فيها بأمانة أصولها التاريخية ، ويظهر بوضوح التنازع الحاد بين الرجل والمراة الذي ينتج عن السيطرة المفرطة للرجل ، ويعطينا هذا التنازع صورة مصغرة للتنازع والصراع في المجتمع المقسم الى طبقات منذ بدء المدنية دون ان يستطيع حل هذا التنازع او القضاء عليه» .

ولا شك ان هذه المظاهر المختلفة «الطلاق ، البغاء ، الزنا» تنخر في عظام المجتمعات العربية . ولكنا كثيرا ما ننسى الجذور الدقيقة لمشكلاتنا . فالغاء البغاء في مصر سنة ١٩٤٩ لم يكن الغاء علميا ، بدليل انه لا يوجد من يكابر بأن البغاء قد محي بالفعل . وكان الاجدر بنا ان نناقش الظروف الموضوعية المحيطة بهذه الظاهرة ، ثم ندرسها حسب منهج علمي ، ونتقبل النتيجة النهائية بوعي . ولقد اقترح سلامه موسى ، ذات يوم ، ان نترك البغاء في مكان ما ونلغيه في مكان آخر، ثم نرصد آثار الالغاء والابقاء . ومع ان هذا الاقتراح يتفق والاسلوب التجريبي ، الا انه لا يتفق مع الاسلوب العلمي في حل مشكلاتنا الاجتماعية . هذا الاسلوب الذي يتطلب – كما قلت – ان ندرس الظروف الموضوعية لوجود البغاء .

ولست ارى حدودا حاسمة بين البغاء والزنا ، الا اذا كان الاخير يمارس في حدود اضيق من حدود الاول ، واذا كانت الاسباب المؤدية الى الزنا – بالاضافة الى العامل الاقتصادي – هي اسباب نفسية نتيجة «لعدم التوافق» .

***

ويذكر سلامه موسى (ص ١٠٩) ان الشعائر الدينية في انجلترا كانت تقتضي ان يقول القسيس للزوجة ، في حفلة الزفاف : «يجب ان تطيعي زوجك» ولكن هذه الجملة حذفت ، لان كثيرا من العرائس كنّ يجبن على الامر بقولهن «لا» فيثرن الضحك بين المدعوين ، والقسيس الانجليزي لم يأت بالجملة من داخل ثيابه ، وانما اتى بها من الانجيل الذي صوّر في تعاليمه ، مجتمعا مضى عليه عشرون قرنا من الزمان . حيث كان «الوضع الطبيعي للزوجة ان «تطيع» زوجها،

---

١ – كتلك التي نقرأها يوميا في الصحف مثل : دمامة الزوج ، كبر سنه ، عدم انجاب الاطفال، علاقة غير شرعية .. الخ .

٢ – راجع «اصل العائلة» .

مهما كانت أوامره ، اي تصبح «عبدة» لسيدها (١) .

وحين قالت الاديان بالطلاق ايضا ، كانت تعبر عن هذه العبودية في شكل آخر ، هو «حرية» الرجل في «الانفصال» عن المرأة ... الا اذا كانت السيادة الاقتصادية في يدها ... وحينئذ تصبح «العصمة» في يدها كذلك . ولكن هذه الاحوال النادرة التي تهب النساء هذا الحق ليست الا تعبيرا عن النظرية المضادة. وهي ان السيادة الاقتصادية الغالبة في مجتمعنا المعاصر في أيدي الرجال . ومن ثم فهم «سادة الموقف» . ولو تصورناها «مطلقة» السراح والحرية في مجتمع لا تملك فيه «ناصية اقتصادية» لوجب ان ننسى على الفور ما يترتب على الطلاق من آثار مروعة ، ونلتفت — توا — الى الجذور البعيدة للمأساة . والاسرة العربية ضربت رقما قياسيا في الطلاق ، لانه يتاح للرجل ان يرمي بزوجته في عرض الشارع ، لمجرد انه القى عليها «اليمين ..» ربما في «غرزة حشيش» ، او «عشرة طاولة» . وهي في بيتها لا تعلم انها اصبحت «حراما» على هذا البيت !!

وليس معنى ذلك ، ان نمنع الطلاق — كما تفعل الكنيسة الكاثوليكية ونضع رأسنا في الرمال كالنعامة — وانما يجب ان نبحث ظروفه الجذرية ، ونجرؤ على العلاج الجذري ايضا .

والحديث عن أثر الدين في المجتمع ، يجرنا الى ظاهرة «تعدد الزوجات» المتفشية في مجتمعنا . ويقول سلامه موسى (ص ٢١) : «لقد عم الرق العالم القديم كله . ولذلك لا نجد كتابا من كتب الدين اطلاقا يمنع الرق» . لان الدين غالبا يتمثل في كهنته ، الذين يعنيهم في الكثير ان «يتجمد» الوضع القائم في قوالب حديدية سموها «تعاليم السماء» و«نواميس الله» وغيرها من الاسماء الكهنوتية . وبنظرة سريعة الى تطور التاريخ البشري ، نلحظ ان الرق ، كان بداية عصر «تعدد الزوجات» فالمجتمع المشاعي الاول لم يكن قائما على «وحدة الزوج» وانما هو المجتمع العبودي الذي حط بمكانة المرأة ، فنافست الاماء زوجات السادة ، وأصبح شيئا عاديا ان «يقتني» الرجل نساء كثيرات (٢) .

فاذا جاءنا كتاب ديني ، ليصور ذلك المجتمع البعيد ، وجب ان ندرسه من هذه الزاوية التاريخية لا ان نطبق تلك القيم بصورة آلية على حياتنا الحديثة ، وكأننا نقوم بعملية انتحارية نهدف منها ان نزج بقوام مجتمعنا الكبير ، داخل صناديق حديدية صغيرة ، لا تتسع الا للدمى . فما كان يتسع لطفولة الجنس

---

١ — ويذكر الانجيل صراحة ان الرجل سيد المرأة . راجع رسالة بولس الى تيموتاوس (ص ٢٠ع ١٢) .

٢ — يلاحظ ان بعض كتب الدين ذكرت ان بعض الانبياء انفسهم كانوا يتزوجون العديد من النساء في وقت واحد وذكرت التوراة ان داود النبي تزوج مائة امرأة ، وان سليمان ابنه تزوج اكثر من هذا العدد .

البشري ، لا ريب انه يضيق عليه في شبابه .

ونحن لا ننسى ، انه يوجد بيننا «رجال دين» اي كهنة ، يرون من مصلحتهم البقائية ، «تجميد» مجتمعنا او تحنيطه في تلك الاطر العتيقة . ولكـــن التقدم العلمي لا يتيح لنا ان نقبل هذه الايدي وننحني لاصحابها . وانما يجب ان ندفن الكهنة بصناديقهم في متاحف تاريخنا . فليس مما يتلاءم مع طورنا الصناعـــي الوليد — حيث تنال المراة قدرا من الحريـة (الاقتصادية) ان تبقى فـــي هـذا الوضع المهين !

ان المراة الجديدة لن ترضى بهذا الهوان ، وستعطل «النص» الكهنوتي بحركة ذاتية . لان الرجل — في ازمة الراسمالية المعاصرة — لن يقوى بدوره على ارتداء هذا الزي الاثري ... زي هارون الرشيد !

يقول سلامه موسى (ص ٣٦) : «اننا نعامل المراة في ايامنا بحكم التعاليـــم السحرية القديمة . وكل ما بيننا وبين أسلافنا الذين ماتوا قبل عشرة آلاف سنة انهم كانوا يقولون انها نجسة . وأما نحن فنقول انها رقيقة لطيفة يجب ان نربأ بها عن مفاسد المجتمع . والنتيجة واحدة في الحالين ، وهي استبعادها عن النشاط الاجتماعي والثقافي والانساني» .

وهذا صحيح ، وان كانت «النجاسة» في مفهوم المجتمع القديم ، لم تتعلق بالدم كما يرى سلامه ، لان التفسير العلمي للحجاب هو الاحساس الجديد بالملكية. ففي المجتمع المشاعي — حيث العلاقات الجنسية غير مقيدة — لا نجد الحجاب . وانما وجد — لاول مرة — مع ميلاد الملكية الفردية . فالنجاسة هناك «اقتصادية»[1] في الاغلب «كما بدأ انتشار ستر العورة كطريقة صريحة لامتـــلاك النساء» [2] . بالرغم من ان سلامه موسى يرى ان ستر العورة كان عملية تزيين مثيرة للجنس . وهذا صحيح ايضا . ولكن هذه الزينة المثيرة نفسها لم تبدأ الا مع احساس المراة بحاجتها «الاقتصادية» للرجل . فلم يصبح ساعداها ، وانما جسدها ، مركـــز الاغراء .

ولما كانت الفروق التي حدثت للمجتمع الانساني ، بعد تطوره من العبودية الى الراسمالية المعاصرة ، لم تصنع تغييرا حاسما لمركز المراة ، فان جسدها ظل بؤرة اغرائها للرجل .. او لمستقبلها الاقتصادي ، ولذا بقي «الحجاب» و«الفصل بين الجنسين» و«الثأر للشرف» ... كرواسب حية نامية على العمود الفقري للنظام الطبقي ، الممتد من بداية المجتمع العبودي حتى مجتمعنا الراسمالي الحديث .

ومن الخطأ ، ان نتوهم «الحجاب» برقعا على وجه المراة ، او جدارا بينها وبين الحياة ، لان هذا الحجاب ، في واقع الامر ، يحجب الرجل كالمراة تمامـــا ، وما

---

١ — في مصر مثل شعبي يقول «اليد البطالة نجسة» .

٢ — انجلز .

الوان الشذوذ الجنسي ، الا افراز طبيعي للحجاب القائم بين الرجل والمراة الجديدة، وقد خلعت النقاب الاسود عن وجهها ، ولكن ما زال هذا النقاب يغطي عقلها وذهنها .. وليس غريبا ان يشترك عقل الرجل وذهنه ، معها في هذا الحجاب .

والحجاب السيكولوجي ، الذي يتبرقع به الرجل والمراة على السواء ، ابشع انواع الحجاب ، لانه حجاب من الداخل .

والحجاب – في النهاية – ليس جدران الحريم ، ولا البراقع السود ، وانما هو نظام اجتماعي بأكمله ، ينتصب واقفا بين الرجل والمراة ، فلا يرى احدهما الآخر ... ولا يفهمه ... ولا يحبه . ومن هنا تنشأ الجريمة ، والثأر ، وتحريم الاختلاط ، وكافة المظاهر الاخرى .

ومن أعماق هذا الظلام الاسود يصيح سلامه موسى (ص ٧٠) بأننا «يجب ان نذهب الى ابعد مما ذهبت اليه المراة في اوروبا واميركا ، اي يجب ان ندفع المراة الى الآفاق الانسانية ، كما تدفع الامة الى الانتقال من حضارة الزراعة الى حضارة الصناعة . وفي هذا الانتقال وحده نجد ما سوف يريحنا من صداع المناقشة عن حقوق المراة وواجباتها ، لانه هو سيحقق هذه الحقوق والواجبات» .

بمعنى ان علاقات الانتاج الصناعي الجديد ، لن تقف عند حدود القيم القديمة، وانما ستخلف بدورها قيما جديدة ، تسهم مع المراة في تغيير مكانتها الاجتماعية.

ولا يفوتنا بالطبع ان هذه المكانة لا ترتفع – على أحسن تقدير – فوق مكانة عقود الراسمالية مع العمال ، فالعامل يدخل المصنع بموجب «عقد عمل» يوقع «اختياريا» (!) بينه وبين صاحب العمل . ولكن القانون لم يضع في اعتباره السلطة التي يملكها احد الطرفين – وهو الراسمالي – وما يتبعها من ضغط وإكراه وبقية صور الاستغلال ، فاذا اضطر العامل الى التنازل عن ابسط مظاهر المساواة ، فان هذا لم يخطر ببال المشرع .

وهكذا الامر تماما بالنسبة لـ «عقد الزواج» في المجتمع الراسمالي (١) فالنظم القانونية الحديثة تعترف اكثر فأكثر بأن الزواج يجب ان يتم برغبة الطرفين حتى يكون مثمرا ، وان حقوق وواجبات الزوجين اثناء الزواج يجب ان تكون متساوية، فاذا نفذ هذان الشرطان ، بدقة ، تكون المراة قد حصلت على «كل ما تريده» ولما كان «من المستحيل» ان تحدث المساواة الحقيقية بين الجنسين ، الا اذا تغير النظام الاجتماعي ، فان القوانين المذكورة تصبح شعارات فارغة ليس اكثر ولا اقل .

وازمة المراة الراسمالية هذه ، عبر عنها برنارد شو جيدا حين نادى بانشاء

---

١ – ظن المشرع الانجليزي **A. S. Main** انه توصل الى اكتشاف عبقري حين قال «ان التقدم الذي أحرزه المجتمع الحالي اذا ما قارناه بالازمنة القديمة ، يتلخص في اننا خرجنا من الاوضاع القديمة الى العقد ، ومن حالة موروثة في الحياة العملية الى حالة يتعاقد الناس عليها اختياريا».

«وزارة العائلة» . ومن البديهي الا يدعو احد المفكرين الى هذه الخطوة الا اذا احس بحاجة المجتمع اليها . والمجتمع الذي يحتاج الى وزارة العائلة ، يثبت في نفس الوقت ان التركيب العائلي في الجهاز الاجتماعي «مختل» ، ويجب تنظيمه . وقد كتب برنارد شو رواية «مهنة مسز وارين» مصورا هذا الخلل ، فقد وصلت ابنة مسز وارين الى مرتبة عالية من التعليم ، وهي لا تعرف ان مصروفاتها الدراسية من «عرق» امها الذي يحترق كل ليلة على فراش الرجال !

ولا شك ان دعوة شو الثانية — والتي كانت امتدادا لدعوة نيتشه — في ان يقتصر التناسل على ذوي الصفات الحسنة من الجنسين ، تلتقي مع احدث اكتشافات علم اليوجينيا في تقريره بأنه يمكن الحصول على الاجيال الجديدة الممتازة عن طريق تشجيع التناسل بين الممتازين ، وتعقيم ذوي الصفات السيئة «مع عدم منعهم من الزواج» . ولكن هذا الراي — الذي يتمشى مع القوانين العلمية — يبدو قاصرا من الناحية العملية ، اذا اريد تطبيقه على المجتمعات الراسمالية . ولهذا يقول سلامه موسى (ص ٧٠) : «صحيح ان المراة الاوروبية والاميركية قد اصبحت تشارك الرجل في تمكينه من مسؤولياته الاجتماعية والانسانية ولكنها مع ذلك لم تبلغ مستواه . وقد اتاح استخدام القوة الكهربائية في المنزل الاميركي نشاطا اجتماعيا عظيما للمراة الاميركية ، لان واجبات البيت لم تعد ترهقها كما هي الحال عند المراة المصرية بل احيانا المراة الاوروبية ايضا . ولكن التراث القديم الذي ورثته المراة في اوروبا واميركا ، من رعاية الرجل وسيادته ، لا يزال قائما تتفاوت درجاته فقط عندهم كما عندنا» .

وما ورثته المراة الاميركية من «عبودية» للرجل ، لم يكن الا بقايا تركة عهد الرق ، «والذي حمل الاميركيين على الغاء الرق ، هو ، الى جنب اشياء اخرى ، الارتقاء في اختراع الآلات التي اخذت مكان العبيد في الانتاج» (ص ٢٢) . ومن ثم تغيرت علاقات انتاج ، وتطور — بالتالي — مركز المراة .

وعلى هذا الضوء يمكن ان نرى عبودية المراة العربية ، التي هي تركة المجتمع القديم . ويذكر سلامه موسى (ص ٢٢) . «ان تفشي الاماء في الامة العربية ، حط من شأن المراة كثيرا ، ذلك ان الزوج اصبح يقتني الجارية التي تمتاز على زوجته بالجمال والشباب ، ولذلك كانت هذه الزوجة تخضع الخضوع المطلق له . اذ هي كانت توقن ان المحل الاول في قلبه ليس لها . وما دام الشأن كذلك ، فان المحل الاول في البيت ليس لها ايضا . وكثيرا ما كانت تحمل الجارية وتلد ، فتعود زوجة لها حقوق الزوجات . واحتقار الرجل لجاريته كان ينتقل بالمحاكاة السيكولوجية الى زوجته الحرة . ثم يعم الشعب كله احتقار المراة» . ومع ان هذا التفسير على جانب من الصواب الا ان القول بالمحاكاة السيكولوجية، كسبب لاحتقار المراة العربية القديمة ، يتنافى مع قولنا ان «الاستكانة» الاقتصادية ، هي السبب الحقيقي . وبغير الحصول على الجواري كانت المراة هذا الكائن «الضعيف اقتصاديا» ما دامت ادوات الانتاج في ايدي الرجال وحدهم . ويؤكد سلامه موسى نفسه هذا

الراي حين يقول (ص ٢٢) ان «احتقار المرأة ايام الرق لم يكن يختلف عن احتقار الزنوج ايام الرق ايضا» والمعروف ان عبودية الرقيق واحتقارهم ، كانا على اساس وضعهم الاقتصادي .

واحترامنا للمراة ، ينبع من صميم كيانها الاقتصادي . وقـــد كان مقياس جمال المراة الصينية ، هو «صغر» قدميها ، فكانت توضع القدمان في احذيـــة حديدية منذ الصغر حتى لا تكبر ! ولكن هناك سببا آخر لسجن أقدام الصينيات، فقد كانت «النظرة الاقطاعية» للمراة ، هي انها «متاع» للرجل ولذا كان التفكير في «تحجير» قدميها مبعثه ، ان تظل فوق الفراش لا تغادره ، مفتوحة الساقين في وضع جنسي .

ويعلق سلامه (ص ٧٨) : «اليست هي سيدة مخدرة قد وقفت حياتها على خدمة زوجها في السرير ؟ واليست هي ثرية لها خدم ينقلنها من مكان الى مكان ؟ ان الطبيعة اخطأت في تزويدها بقدمين !» .

فاذا انتقلنا الى المجتمع البورجوازي ، لاحظنا الطموح والفردية في ميـــدان الاقتصاد ، يشكلان النظرة الرومانسية ــ من جانب هذا المجتمع ــ للمراة . اي انها ليست «متاعا» هنا ، وانما هي ملاك شفاف وروح هلامية ، يجثو لها الحبيب تحت قدميها ، وتطفر من عينيه الدموع نهارا والاحلام ليلا ، فهي اذن «لعبة البيت» والدمية الجميلة المدللة .

ولقد تبدل «حزام العفة الاوروبي» الذي كان يضمن لرجل القرون الوسطى ان زوجته لن تخونه ، تبدل بحزام جديد كبير ، الفرق بينهما ان الاول من حديد والثاني من حرير .

واصبح احترامنا للمرأة العربية ان «نحوطها بجدران البيت . فلا تخرج منه طول عمرها .. من ليلة العرس الى ليلة المأتم» كما يقول سلامه (ص ٣٩) .

وبينما كان الواجب الاول امام مفكرينا ، هو الاسهام في تغيير هذه المفاهيم من جذورها ، ابتلينا ــ في القرن العشرين ــ بمن يصف المرأة باللؤم ، ويعقـــد بينها وبين «الحية» مقارنة عادلة !! (١) .

ولو تلفت اصحاب هذه السموم الى الوراء ــ منذ ثمانيـــة قرون ــ لرأوا الفيلسوف ابن رشد يقول : «يجب على النساء ان يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال .. وان الكثير من الفقر والشقاء ، يرجع الى ان الرجل يمسك المراة لنفسه ، كأنها نبات او حيوان أليف ، لمجرد متاع فان . بدلا من ان يمكنها مـــن المشاركة في انتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها» (٢) .

---

١ ــ يقول مصطفى صادق الرافعي «قيل لحية سامة : أكان يسرك لو خلقت امرأة ؟ قالت : فأنا امرأة غير اني سمي في الغابة وسمها في لسانها» راجع (ادب الرافعي) للدكتور نعمات فؤاد .

٢ ــ دي بور ــ فلاسفة المسلمين ــ ترجمة محمد ابو ريدة .

ويتضح هنا ، ان ابن رشد ، وابن حزم في دعوته الى الحب الناجـــح بين الجنسين ، كلاهما عبرا عن مجتمعهما الرجعي تعبيرا تقدميا «ثوريا» بينما نجـد الرافعي وامثاله عبروا عن مجتمعهم ـ المتقدم نوعا ـ تعبيرا جامدا خلفيا .

وكافة المبررات التي يقصد بها مفكرونا ان يلقوا بالعبء على المراة نفسها ، هي اتهامات لهؤلاء المفكرين . فلقد نسوا ان الحجاب القائم بين المراة وتقدمها ، وبينها وبين الرجل ، هو من صنع قوى ضخمة مستقلة عن ارادة المراة ورغبتها في هذا التقدم . فالاستبداد الداخلي يرى المراة متاعا للـذة ، وليس عاملا في الانتاج . والاستعمار يؤيد ـ بعنف ـ بقاءها في الحريم ، حتى لا تصبح عاملا في التقدم، وقادة الراي فينا ـ من جانب ثالث ـ لا يرون ولا يسمعون .. ولا يتكلمون !

ويتساءل سلامه موسى في اسى (ص ٨١) : «الم نعرف في مصر ان الناظرة الانجليزية لمدرسة السنية الابتدائية كانت تحتم على تلميذاتها اتخاذ البرقع فـي حين كان قاسم امين يدعو الى الغائه ؟ لماذا كان يفعل الاستعمار ذلك ؟» .

ولا مجيب !! حتى اننا «وصلنا بأوضاعنا الاجتماعية ومركباتنا التاريخية الى ان صرنا نعامل المراة المصرية كما كان الاستعماريون يعاملوننا حين كانوا ينكـرون علينا حق الحكم النيابي ، بل كما يعاملون الان الزنوج وينكرون عليهم هذا الحـق ايضا في افريقيا وآسيا وأميركا» (ص ٦٢) .

ولو كان مفكرونا على وعي بالظروف الموضوعية المحيطة بمجتمعنا ، لتوصلوا الى انه من الخير ان يهتموا بطاقاتهم الخلاقة في ايجاد نظام اجتماعي جديد مغاير في اسسه قواعد نظامنا الراهن ، وسيتغير مضمون «المراة» في اذهاننا ، بطريقة تلقائيـــة .

ولقد نجح اكثر من نصف العالم ، في الانتقال الى طور جديد من اطـــوار التاريخ البشري . وهذه المرحلة الوافدة ، هي المرحلة الاشتراكية فـي الاقتصاد والاجتماع على السواء ، اذ ان ادوات الانتاج التي كانت تملكها طبقة فحسب ، اعيدت ـ او في سبيل اعادتها ـ الى القوى المنتجة .. للرجل والمراة جميعا . ولا شك ان العلاقات الانسانية بين افراد المجتمع الجديد ، ستعاد صياغتها وفقا لقاعدة هذا المجتمع ونظامه الاقتصادي . وسيختفي ذلك الوضع الشاذ ـ وهو سيطرة الرجل على المراة ـ بدخول المراة ميادين الانتاج . اذ تنتفي الدوافع التي كانت سببا في سيطرة الرجل . ويتساءل انجلز في كتابه عن اصل العائلة : اذا كان التغيير الاجتماعي المقبل سيحول الثروة «المتوارثة» الى الملكية الاجتماعية ، سيكون ذلك سببا في الغاء كل القلق من اجل الميراث . وحيث ان الزواج قد ظهر نتيجة اسباب اقتصادية ، فهل يختفي الزواج باختفاء تلك الاسباب ؟

ويجيب ، بأن الصحيح ، هو ان الزواج ، بدلا من ان يختفي ، «سيبـــدأ» البداية الحقيقية ـ لاول مرة ـ في تاريخ الانسان ، لان تحول وسائل الانتاج الى الملكية الجماعية ، لن يخلق «العمل الاجير» وتختفي باختفائه ضرورة وجود عدد معين من النساء يبعن اجسادهن بالمال . اي سيختفي البغاء . وبدلا مـن اختفاء

الزواج ، سيصبح اخيرا ، حقيقة ناصعة بالنسبة للرجال . ولذلك فان وضع الرجل سيعتريه تغيير ملحوظ ، وكذلك وضع المراة . وتصبح تربية الاطفال ، امرا يهم المجتمع الذي سيعنى حينئذ بكل الاطفال ، بغض النظر عما اذا كانوا شرعيين، او غير شرعيين . ذلك لانه ستمحي هذه اللافتة : «علاقة غير شرعية» كما ان الخوف من «النتائج» الذي يعتبر اليوم اهم دافع خلقي واقتصادي يمنع الفتاة من ان تمارس علاقاتها العاطفية بحرية تامة مع الرجل الذي تحبه ، هذا الخوف سيتبدد .

واذا اعترض احد : «ولكن الن يكون ذلك كافيا للتوسع التدريجي في العلاقات الجنسية ونمو راي عام اكثر تساهلا فيما يتعلق بعذرية الفتاة وخجل المراة ، وهل يستطيع البغاء ان يختفي دون ان يأخذ معه الزواج ؟»

اجبنا ، ان العكس هو الصحيح ، فهناك عامل جديد ظهر الى الوجود ، وهو كفيل بحفظ الروابط الاجتماعية ، وهذا العامل هو «الحب الجنسي» .

والحب الجنسي ليس شيئا جديدا . ففي العصور الوسطى ، كانت تنمو العواطف المتبادلة بين احد الزوجين ، وشخص خارجي ، ولكن في ظل «الزواج» كانت تعتبر العلاقة «غير شرعية» . وهذه هي الثغرة الواسعة بين هذا النوع من الحب الذي يستهدف تحطيم الزواج ، وبين الحب — في المجتمع الجديد — الذي يهدف الى ان يكون اساسا للزواج . وبذلك يصبح السؤال هو ما اذا كانت العلاقة الجنسية مبنية على حب ام لا ، بصرف النظر عن شرعية العلاقة او عدم شرعيتها، بل ان الحب في حقيقة الامر سيصبح الشهادة الصحيحة لمشروعية العلاقة الجنسية .

ويقول ماركس : «اذا كان من واجب الزوجين — كما تحتم وصايا المحبة القديمة — ان يحبا بعضهما البعض ، اليس من واجب الحبيبين ان يتزوجا بعضهما البعض وليس اي انسان آخر ؟ اليس حق هؤلاء المحبين اقوى من حق الوالدين والاقارب وغيرهم من سماسرة الزواج ؟» .

وبالرغم من ان المجتمع البورجوازي قد «منح» المراة حرية التعاقد على الزواج ، فان ذلك لم يصبح عمليا يوما ، الا من الزاوية الاخلاقية فحسب . ولكن الحرية الموضوعية في اختيار الزوجين لبعضهما البعض ، لن تصبح ممكنة في ظل الانتاج الراسمالي وعلاقات الانتاج المؤسسة على قاعدته ، ومن ثم تزول الاعتبارات الاقتصادية التي تسهم بشكل او بآخر في اختيار شريك — او شريكة — الحياة . وعندئذ لن يكون للزواج اية دوافع تفضل التجاوب العاطفي . ولما كان الحب مانعا للخيانة بطبيعته (ولو ان هذه المناعة تتحقق الان بالنسبة للمراة فقط) فسيكون الزواج المؤسس على الحب الجنسي زواجا صحيحا بطبيعته كذلك . وعندما تختفي الاعتبارات الاقتصادية التي اضطرت النساء الى قبول خيانة الرجل ، وحين تسهم المراة في الانتاج ، ينتهي قلقها بشأن كسب عيشها ومستقبل الاطفال ، وتصبح رغبة الرجل في الزواج اقوى من رغبة المراة في تعدد الازواج ، وتصبح

المراة مساوية حقا للرجل .

واذا كان الزواج المؤسس على الحب زواجا اخلاقيا ، فان الزواج الـــذي يستمر فيه الحب هو الزواج الاخلاقي بحق ، وحيث ان دوام حيوية الحب يختلف بتباين الافراد ، وتكوينهم الانساني ، فان زوال الحب يجعل الانفصال — الطبيعي — نعمة لا شك فيها للزوجين والمجتمع على السواء .

والمجتمع الجديد وحده هو الذي سيحدد طبيعة العلاقـــات الجنسية بين افراده . انه المجتمع الوحيد ، الذي لم تسنح لرجاله فرصة شراء المراة بالمال او بأي وسيلة اخرى من وسائل السيطرة الاجتماعية ، ولن تخاف المراة حينئذ ان تمارس عواطفها الجنسية مع من تحب خشية النتائج الاجتماعية .

وبهذا وحده تتحقق «انسانية» المراة ، ولا تبقى انوثتها «نقطة ضعف» وانما تتحول الى عنصر انساني في صميم جوهرها البشري .

***

ان سلامه موسى في كتابه العظيم «المراة ليست لعبة الرجل» لم يرسم مدينة الاحلام القادمة ، لانها ليست حلما ، وانما هي «واقع حقيقي» تراه البصيرة العلمية في غير صعوبة او مشقة . ذلك «ان اعظم ما يفسد التفكير السليم هو هذه العادات الذهنية والتقاليد الاجتماعية والثقافية والمكاره والانحرافات التي تحيل القيـــم البشرية الى قيم اجتماعية . فبدلا من ان نقول : هنا انسان مصري له حـــق الانسانية في النمو الذهني والحرية المدنية وحقوق الانسان العامة ، بدلا من هذا نقول : هذا المصري شرقي له تقاليد يجب ان يخضع لها ويتقيد بها . وكأننا ننسى اننا قبل ان نكون شرقيين او غربيين ، ومصريين او المانا ، انما نحن بشر لنا حقوق البشرية العامة . لذلك يجب ان تكون القيم الاخلاقية والاجتماعية بشرية ، قبل ان تكون مصرية او انجليزية او هندية او صينية . انسان مـــن البشر له حقوق البشر . وما دامت المراة انسانا ، فان لها الحق في ان تحيـــا حياة الانسان » (ص ٦٣) .

ولذا رأى سلامه موسى — لو انه كان دكتاتورا — ان يشترط على كل فتاة ترشح للزواج ، ان تكون قد عملت وكسبت من عمل حر او وظيفة حكومية خمس سنوات على الاقل «بل أزيد على هذا ان هذه السنوات الخمس يجب ان تمضـــي سواء في مكتب او متجر او مصنع مع الرجال» (ص ٧٦) .

ثم يوجه حديثه الى المراة العربية (ص ١٠) «قارني بين المراة المخدرة التـــي تلازم بيتها وتتبرج لزوجها ، وبين المراة المنتجة العاملة . الاولى انفرادية تحمل في نفسها جميع المساوىء التي تنشأ من الانانية الانفرادية ، فضلا عن تجديد ذهنها بالمحظورات والمحرجات . اما الثانية فاجتماعية تحمل في نفسها جميع الفضائل واولها حرية التفكير وحرية التجربة وحب الخير العام . ان الفضيلة مثل الذكاء ، عادة اجتماعية . اذ ليس معنى الصدق او الخير العام ، او الانسانية او الشهامة

او الشجاعة ، الا فيما يصل بيننا وبين المجتمع» .

ولكني ارى سلامه موسى قد جانب التوفيق حين راى بين دلائل المساواة في المجتمعات الاوروبية ، أن المراة تشترك في القضاء حيث تختص بالنظر في شؤون الزواج والطلاق والاطفال (ص ٨١) «ولذلك نحن ننتفع بوجودها على منصة القضاء. ننتفع في الفهم والعدل لا ذلك لان فهم الرجل لهذه الشؤون ، هو فهم متحيز . وكذلك فهم المراة لها هو فهم متحيز . وانما نجد العدل الصادق عندما نجمع بين الفهمين » .

والحق انه ليس الا «عدلا برجوازيا» ان شئنا الدقة في التعبير . لانه ليس عدالة حقيقية ، بقدر ما هو ابراز للتناقض الاجتماعي . اذ كلما اختلفت وجهات النظر بين الرجل في «شؤون المراة نفسها» كلما فهمنا الاختلاف الموضوعي بينهما. وما «الجمع بينهما على منصة القضاء» الا محاولة للتوفيق بين المتناقضات . وهي محاولات غير مجدية . وفي ظل المجتمع الاشتراكي يفهم الرجل شؤون المراة ، وتفهم المراة شؤون الرجل ، بنفس القدر والتساوي ، لان كليهما ينظران للامور من خلال منهج علمي واحد . ووجود المراة على منصة القضاء في المجتمع الاشتراكي اذا حدث في المراحل الاولى لتطور المجتمع فانه يصبح وجودا طبيعيا . بينما وجود المراة البرجوازية في المحكمة «مفتعل» لمجرد «معرفة رايها في الموضوع» !

وهذا هو الفرق بين المجتمع الذي ننشده ، ومجتمعنا الراهن الذي يسجن المراة بين جدران اربعة بدعوى الفضيلة ، «بينما يجب ان نذكر ان المراة انسان . وليس البيت او الوظيفة ، وليس العلم او الادب ، وليست الاخلاق العالية سوى وسيلة للحياة . ولذلك قد يجوز لنا ان نقول ان البيت للمراة . ولكن لا يصح العكس» (ص ٧٧) .

ثم يقول سلامه موسى (ص ٦٥) «ويجب علينا ، الا نقنع بالنظرة الذكية لمستقبلنا . اذ يجب ان نتجاوزها الى النظرية العبقرية . لم يعد السعي الحثيث المثابر يكفينا ، اذ يجب ان نثب الوثبة العالية ، ونطير ونحلق ، ويجب الا نقنع بالمستوى العالي الذي وصلت اليه اوروبا ، اذ يجب ان نتجاوزه الى ما هو اعلى منه . ذلك لاننا قد تخلفنا بفضل المستعمرين الاجانب ، والمستبدين ، التخلف العظيم ، الذي يقتضينا الوثوب والسرعة والطيران» .

اي ان الرجل لا يدعونا الى التطور التدريجي ، وانما الى الطفرة الثورية .

الفصل السادس

الانسان .. ذلك المعلوم

كان الوضع التاريخي لسلامه موسى يحتم عليه ان يكون ابا للنظرة العلمية في ميادين الفكر العديدة . ذلك ان مفاهيمنا عن جوانب الحياة المختلفة ، ظلت حبيسة الجدران المظلمة حتى ظهر هو كشمعة لا يقتصر نورها على جانب دون آخر ، وانما اضاءت – حسب قدرتها التاريخية – حياتنا كلها .

لذلك نقول ان الاهتمامات السيكولوجية بدات تتخذ لها مكانا في مجالات الفكر العربي الحديث ، عندما رأى سلامه موسى ان النمو الحضاري لثقافتنا لا يكتمل عوده ، الا اذا حاولنا تمثل الاتجاهات الجديدة في علم النفس .

ولا شك ان أوائل القرن العشرين كانت البداية الحقيقية لارساء قواعد هذا العلم على اسس نابعة من الواقع الانساني . ومن ثم كان امرا طبيعيا ان يحمل سلامه على عاتقه عبء الرسول العلمي ، او همزة الوصل ، بين قادة هذا الاتجاه في اوروبا ، وبين الثقافة العربية .

وهكذا كانت مؤلفاته السيكولوجية الاولى تميل الى الشرح والتحليل (١) او

---

١ – العقل الباطن – دار الهلال – ١٩٢٨ .

التمثيل والتطبيق (١) . ولكن ما استقرت المدرسة الفرويدية على نحو ما ، وبدات نظرته العلمية للحياة تتحدد على نحو آخر حتى اخذ مشرطه النقدي في دراسة النفس البشرية من جديد . ولذا مالت أبحاثه النفسية بعد عام ١٩٤٠ ، الى النقد المنهجي على ضوء فلسفته العلمية سواء تناول الموضوعات النظرية او التطبيقات العملية (٢) .

ولقد تبلورت هذه النظرية في كتابه «محاولات سيكولوجية» (٣) الذي يصر في مقدمته على انه «محاولة» فحسب لفهم النفس الانسانية من جديد .

والملاحظة الاولى في هذا الكتاب هو تأثره بالمرحلة الزمنية الطويلة التي قضاها المؤلف في أحضان فرويد نتيجة التأخر «الزمني» الذي اقتضته بلورة نظرته العلمية من ناحية ، وحداثة ظهور الاتجاهات المضادة لفرويد ـ حسب منهج علمي ـ من ناحية اخرى .

ذلك ان علم النفس ، بقي طوال القرن التاسع عشر اسيرا للفلسفات المعاصرة لنشأته . فبالرغم من انه قد انفصل عن الدين منذ وقت بعيد ، وتباعد عن الفلسفة والفسيولوجيا من قريب ، الا انه ظل سجين الرواسب القديمة فترة من الزمن .

والميول العقلية التي رافقت نهاية القرن الثامن عشر هي التي صاحبت الفلاسفة والعلماء في تفسيرهم المشاعر والانفعالات النفسية على اساس انفصالها عن مادية الجسم ، وتطرف بعضهم في القول بأن «القوى العقلية» هي الوجود الانساني الحقيقي ، وأما «الجسم البشري» فلم يتبينوا منه سوى الجهاز العصبي، ومع ذلك لم يلفت نظرهم الا كونه وسيلة دينامية لبعث الافكار .

ثم أقبلت الفلسفة المادية الميكانيكية مع نظرية نيوتن في الجاذبية ، فكان لها اثرها الواضح على مناهج البحث في مختلف العلوم والآداب والفنون . وقد تأثرت بها السيكولوجيا ـ فيما بعد ـ ونشأت المدرسة السلوكية بزعامة الاميركي واطسن . وسارع سلامه موسى الى دراستها وايضاح خطوطها الرئيسية (٤) . غير ان اتجاها معاصرا للعالم الروسي بافلوف كان عاملا حاسما عند سلامه ، لتحديد المعنى العلمي للدراسات النفسية .

***

وكتاب سلامه «محاولات سيكولوجية» يناقش في المستوى النظري والتطبيقي

---

١ ـ السيكلوجية في حياتنا اليومية ـ المجلة الجديدة ـ ١٩٣٤ .
٢ ـ عقلي وعقلك ، الشخصية الناجحة ، دراسات سيكلوجية .. الخ .
٣ ـ الطبعة الاولى ـ الخانجي ـ القاهرة .
٤ ـ راجع مجلة الهلال ـ عدد مايو ـ ١٩٢٩ .

كافة النقاط الهامة التي ما تزال تشغل جانبا هاما من التفكير الحديث . فوحدة الجسم والنفس التي قال بها ارسطو معارضا بذلك استاذه القائل بعالم مثالـــي منفصل عن الارض ، هي القضية التي لقيت اهتماما ايجابيا على مدى العصور .

عالجها المثاليون تارة بأن «النفس» او «الروح» شيء مستقل عن الجسم وان اتحدا معا «كأصدقاء» وانكروا تارة اخرى وجود الجسم على الاطلاق . الى ان تقدم العلم في مجال البيولوجيا ، ليرتدي المثاليون قناعا ماديا يقول بوجود الجسم فقط . واما المشاعر والاحساسات فمجرد خيال مريض واحلام بلا معنى .

وجاء بافلوف ليفسر الامر بأن تخلف دراسة وظائف المخ هو الذي ادى الـــى اعتبار النشاط النفسي عند بعض العلماء الرجعيين «روحا غامضة» ، وهو بعينه الذي دعا آخرين الى الالتفات نحو الظواهر السلوكية حسب التكويـــن العضوي فقط . والغوا — بجرة قلم — المشاعر الانسانية ، وعرفوا الانسان كآلة ميكانيكية تديرها الخلايا العصبية .

ولقد حار سلامه موسى بين مدرستي واطسن وبافلوف ، لما قد داب البعض على تأكيده من مشابهات بينهما «ومما يذكر ان كافة الكتب البرجوازية درجت على اعتبار بافلوف سلوكيا وهذا في الحقيقة تشويه خطير لبافلوف . ذلك انـــه كماركسي يختلف كلية عن واطسن ذي الاتجاه الميكانيكي المتطرف . وان كـــان كلاهما يعتمدان على المعمل ، الا ان بافلوف يعترف بالشعور كظاهرة نوعية بينما واطسن ينكره تماما . وبافلوف يكشف الاسس الفسيولوجية للظواهر النفسيـــة اما واطسن فيذيب الظواهر النفسية في حركات الاعضاء الباطنة» (١) .

ونرى سلامه موسى في كتابه «محاولات» يؤكد وحدة الجسم والنفس على الاساس الذي قال به بافلوف ، وهو ان مشاعرنا افرازات حتمية للتكوين العضوي والاجتماعي للافراد . وعواطف القلق والخوف التي يحدثها «الهم في نفوسنا مثلا تثير بعض الغدد الصماء فتفرز سوائل خاصة تجري في جسمنا فيزيد الضغط للشرايين الى حد لا نتحمله اذ ينفجر الشريان ونموت فورا في ثانية او ثانيتين » (ص ٣٨) .

وهذا هو التفاعل بين الاثر السيكولوجي والجسم البشري ، اذ تعود انفعالاتنا بقوة مادية تؤثر على كياننا العضوي . فقولنا بأن الشعور صورة للوجود لا يعنـــي قط ان الشعور بطبيعته من المادة .. «لان الشعور والوجـــــود او الفكرة والمادة صورتان مختلفتان لنفس الظاهرة الواحدة التي تحمل اسم الطبيعة او المجتمـــع فليست احداهما نفيا للاخرى» (٢) والشعور اذن هو انعكاس حركة المادة في مخ الانسان .



١ — اسماعيل المهدوي — الفلسفة بين المادية والمثالية — الدار المصرية للكتب بالقاهرة .
٢ — المصدر السابق .

قاد هذا التعريف سلامه موسى الى البحث عن طبيعة «مخ الانسان» (ص١١٥) فاكتشف الاساس المادي لعملية التفكير التي يمكن ايجازها في ان النشاط العصبي للخلايا المخية يتوقف على القوة العضوية لهذه الخلايا وكثرتها وهذا هو الشق الاول في ذكاء الفرد ، تتحدد بواسطته القدرات الذاتية للانسان . واما الشق الثاني فهو البيئة المحيطة بالفرد حيث تتخصص في تنمية هذه القدرات . ولذا كانت وظيفة المخ هي ان يعكس الظروف السائدة داخل الكائن العضوي والظروف الخارجية في نفس الوقت ، ويمكن بذلك ان نعتبر الشعور هو الجزء من النفس المتصل بالبيئة اتصالا مباشرا ، والذي يكون خبراتنا التي نكتسبها في سلوكنا .

ويترك سلامه موسى التشريح الوظيفي للمخ ، لعلماء الفسيولوجيا بعد ان عثر في البيئة الاجتماعية على «عامل هام» يؤثر في الكيان السيكولوجي للفرد .

والبيئة — عند سلامه — ليست غير النظام الاجتماعي القائم . وما يفرزه من اخلاقيات وفلسفات وعواطف (ص ٣٥) . ولقد اثبت بافلوف من قبل «ما يحدد اساسا شعور الانسان ليس جهازه العضوي وظروفه البيولوجية ، كما يعتقد الماديون السطحيون ورجال التحليل النفسي ، بل يحدده على عكس ذلك المجتمع الذي يعيش فيه الانسان والمعرفة التي يحصل عليها منه ، فالظروف الاجتماعية للحياة هي المنظم الحقيقي للحياة العضوية والذهنية» . وبذلك اكد بافلوف ما تقوله الماركسية بأنه ليس شعور الناس هو الذي يحدد وجودهم ، بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد شعورهم .

وبدأت اهتمامات سلامه موسى ، تتخذ شكلها الموضوعي ، بعد ان رأى في الاتجاه القائل بالظروف العضوية وحدها ، اتجاها مضادا للانسان . ذلك ان الوراثة المطلقة تؤدي بالضرورة الى تجاهل الظروف البيئية للكائن الحي ومن ثم الى تجاهل تحسينها والعمل على ايجاد ظروف اخرى اكثر توافقا لتنمية الكفاءات الانسانية .

وربما كانت نظرية التطور هي التي اسهمت — بطريق غير مباشر — في الاخذ بالوراثة العضوية كقانون ثابت لارتقاء الكائنات الحية ، اذ التقت آراء دارون في الحيوان مع آراء مندل في النبات .

وهكذا كانت صيحة نيتشه لايجاد السوبرمان — او الانسان الاعلى — هي صيحة الانتصار التاريخي للعلوم البيولوجية . ومن بعده كان سبنسر امتدادا مخلصا لهذه الدعوة فنادى بعلم اليوجينيا «اي تحسين النسل» الذي يبيح التناسل لذوي الصفات الممتازة ويمنعه عن اصحاب العاهات السيئة .

ولكن هذه الصيحات جميعها ، ما لبثت ان توارت ، حيث انها عبرت عن ذلك المجتمع القوي البارع في اعتماده على تنازع البقاء بين الافراد ، وفيما بعد ، بين الشعوب .

فاذا ما استمرت هذه الدعوات الفردية في مجتمع ما لا نشك في ان دعائم هذا المجتمع هي الفردية والمباراة في ميادين الاقتصاد والاجتماع .

يقول سلامه موسى (ص ٤١) : «المجتمع الاقتنائي الذي نعيش فيه ونأخذ باخلاقه يفرس في كل منا منذ الطفولة رغبة جنونية في الاقتناء حتى ليصبح برنامج حياتنا ان نجمع اكثر ما نستطيع . وهذه الرغبة الجنونية في الاقتناء تحملنا على ان نقيس الشرف والعظمة والكرامة والسعادة والتفوق بالاقتناء» .

اي ان كافة مقاييسنا في الاخلاق والحياة هي أضلع البنيان الاقتصادي للمجتمع . ويشير العالم الاميركي «اوفرستريت» الى هذه النقطة قائلا « ان الذين يعيشون في مجتمع ذي حضارة معينة لا يجدون مناصا من ان يتنفسوا في الجو الفلسفي لهذا المجتمع بقدر ما يتنفسون في جوه الطبيعي . فاذا كان هذا الجو نقيا صحيا فان وجودهم فيه سوف يؤدي الى نمو فلسفي صحيح ، وبالتالي الى نمو سيكولوجي ناجح» (١) .

وفي مكان آخر يذكر (ص ١٩) : انه «ليس الاكتفاء الذاتي من صفات الانسان فهو يعتمد في بقائه المادي على مصادر خارجة عنه وكذا يعتمد في نمو شخصيته على الارتباطات التي يكونها مع بيئته بطريقة او بأخرى» .

ومن هنا اخذ سلامه موسى يعير الواقع المحلي اهتمامه الاول . فكانت دراسته للمجتمع هي المفتاح الحقيقي لابواب حياتنا النفسية .

يحلل سلامه نقلتنا الاجتماعية من النظام الاقطاعي الى المجتمع البورجوازي الصناعي (ص ١٩) بأنها كانت مرحلة اقتصادية وسيكولوجية ايضا . فالظروف الخارجية او المجال المادي يتغير اولا ، ثم بعد ذلك ونتيجة له يتغير الشعور او المجال الفكري .

وربما كان «القلق» هو العنصر الاكثر وضوحا من بقية عناصر الشخصية في المجتمع البورجوازي . والقلق — كما يقول لورنس شافر — هو العجز عن الوصول الى حل في صراع ما ، وهو كإستجابة انفعالية للصراع نقطة البدء لكل الوان سوء التوافق (١) . ولا ريب ان الصراع الذاتي في قلب الفرد ، صورة حقيقية للصراع الاكبر ، في قلب المجتمع .

وتتبلور هذه التمزقات كلها في قلوب الافراد الذين ينتمون الى الطبقة البرجوازية الصغيرة في مجتمع برجوازي . حتى ان الكاتب الاميركي أوفر ستريت يعترف في كتابه «العقل الناضج» (ص ١٥٢) «ليس الجو الذي نعيش فيه بنقي ولا بصحي ، وعلى ذلك فهو لا يساعد على تحقيق النضج الكامل للملايين الذين يتنفسون فيه ويتقبلونه على علاته» .

احس سلامه موسى بوطأة القيم الموروثة من المجتمع الاقطاعي على ابناء

---

١ — راجع الترجمة العربية لكتابه «العقل الناضج» (ص ١٥٢) من الطبعة الاولى — ١٩٥٧ — مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

١ — راجع «ميادين علم النفس التطبيقية» (ص ٢٩٢) من الطبعة الاولى — دار المعارف بالقاهرة.

الجيل الناشىء ومن ثم كان تعبيره عن ازمة هذا الجيل هو تجسيد لأزمة النظام الاجتماعي . ولكن هذه العملية التاريخية لم تمض في خطها العلمي دون تعرجات. اذ كانت تعاليم الفابيين الانجليز ما تزال تحشو راس سلامه موسى ببعض الرواسب ، فهو «مثلا» يقول (ص ٣٥) : «قد يخفف من الروح الاقتنائي في المجتمع ايجاد ضمانات اجتماعية كما هي الحال في انجلترا» . والواقع ان هذه الضمانات هي ضمادات لجراح الرأسمالية، ومحاولات يائسة للتوفيق بين اشلائها.

واذا كانت قمة التناقض في المجتمعات الطبقية تدعو الى تغطية صراعاتها فانها تدعو في بعض الاحيان الى التشبث بذيول النظم المنهارة ، كأن ننعم بالايام الخوالي التي عشنا في كهوفها الاقطاعية . وعند هذه النقطة يتوقف سلامه ، ليتحدث عن الراسمالية الصناعية الوافدة قائلا (ص ٢٥) : «هذه حال سيكولوجية جديدة قد تفشت لسيادة حال اجتماعية جديدة . ولذلك يجب ان نقف من وقت الى آخر عن هذه الهرولة ، وأن نعود الى أخلاقنا الزراعية التواكلية على سبيل العلاج» . وهو علاج يبدو واضحا انه «يستند على طمأنينة وراحة الخرافة» والتعويل عليهما هو ابراز عنيف للمدى الذي وصلت اليه حدة النظام الراسمالي الجديد . اما العلاج الحقيقي فهو الاستنارة بمنهج علمي يحل مشكلاتنا الحاضرة حتى تنتهي تلقائيا في المستقبل .

وربما كانت الغيبيات الاقطاعية هي المخدرات التي يتعاطاها الفلاحون (ص ٢٤) ، وربما كانت العقيدة الدينية جدارا سيكولوجيا للذين يعانون قسوة التناقض الجذري في المجتمع (ص ٢٧) . غير ان صحة الامر الواقع لا تقيم دليلا على وجوب بقائه ، وانما هي عامل هام في محاولة تغييره .

وكتاب «محاولات سيكولوجية» يبحث العوامل التي يمكن لها ان تقوم بدور التغيير في مجتمعنا العربي . وأول هذه العوامل هو الوقوف على التشريح العلمي لمظاهر هذا المجتمع .

فالقلق ، والخوف ، والفراغ ، واليأس ، وكافة العواطف الحائرة التي يعاني منها مجتمعنا ، هي نسيج حياته اليومية . و«عدم الاستقرار» النفسي ، هو الدلالة الاولى لعدم الاستقرار الاقتصادي الذي يشكل بدوره مظهرا حيا في التركيب البنائي لحياتنا الاجتماعية .

كتب بافلوف يقول : «ان كل كائن حي ، كجزء من الطبيعة ، عبارة عن جهاز فردي معقد ، تتوازن قواه الداخلية مع ما في بيئته من قوى خارجية» (١) .

والقوى الخارجية المحيطة بالشاب العربي في مجتمعنا الحديث تشمل تاريخا عريضا بالصفحات القاتمة .. اما قواه الداخلية فهي صفحات ثورية مستمدة من القيم التي عاشها في خياله مع الشعوب الاخرى تارة ، ومن ضراوة الحياة التي

---

١ ـ راجع الطبعة الانجليزية من اعماله المختارة ـ عن دار النشر للغات الاجنبية ـ موسكو .

يعيشها تارة اخرى .

ولذلك مال سلامه موسى نحو فرويد ، وهو يفسر الطفولة التعسة لابنـــاء جيلنا . فما نستشعره من «خوف» هو نتيجة العقد والمركبات الحية في أعماقنا، والتي تتوالد بصفة مستمرة عبر التاريخ (ص ٣١) وليست الاستعدادات الهائلــة للحرب ، الا نتيجة طبيعية «لخوف» الدول من بعضها البعض . هذه التفسيرات الفرويدية ، انحرفت بسلامه عن النظرة العلمية لان طفولتنا لا ترث سوى المجتمع وتكوينها العضوي ، والمجتمع وحده هو الظرف الحاسم في تربية هذا التكوين ، وتنمية مقدراته في مجالاتها الصحيحة . ومنذ قريب قال (هاذفيلد) : «ان نظرية الخطيئة الاصلية قد فقدت مكانها من كتب العقائد ، وهذا اوان فرارها من كتب الطب» (١) . واضيف ان هذا أوان محوها من كتب علم النفس .

واما الاستعدادات الحربية ، فتفسيرها نأتي به من قلب الاساليب الاستعمارية في التعامل ، والتي نشأت كأغصان طبيعية على ساق النظام الرأسمالي .

والقلق الذي اختلفت المدارس النفسية البورجوازية في تفسير نشأته ليس «توترا غريزيا» كما يقول فرويد ، وليس «ضعفا عاما في الجهاز العصبي او خطأ في التركيب العضوي كاختلال في الاوعية الدموية او في القلب» كما تقول المدارس السلوكية .

ان القلق ـ كما يرى هندرسون وجيلزيا (٢) ـ «هـــو خلاصة المواقـــف الاحباطية» المعوقة ، كالحالة الاقتصادية ، والفشل في الحب او الزواج او العمل، او أسلوب التربية الخاطىء . والحق ان هذه الاشياء جميعها هي وجوه مختلفــة للتكوين الاقتصادي الواحد .

وسلامه موسى يوضح مدى التركيز والضغط اللذين تتصف بهما الطبقـــة المتوسطة في معاناتها هذا الصراع غير المتكافىء ، فيذكر «ان اطماع هذه الطبقــة كثيرة جدا ، وسبيل تحقيقها ليس سهلا . فطبقة الفقراء التي استسلمت لحالها وارتضت مكانها ليس لها أطماع تثير عواطف الخوف من الفشل او الشك فيمـا يؤول اليه الغد . وكذلك الشأن بين الاثرياء في الطبقة العالية ، اذ ان افرادهـا يجدون كل ما يصبون اليه» (ص ٣٩) .

والقاعدة الاقتصادية للقلق ، تحمل هرما كاملا من الاهتزازات المرضيـــة القلقة . فالازمة الجنسية التي تراود شبابنا ، هي في جوهرها ، احد ألوان القلق. ولقد اخذ سلامه موسى فترة طويلة ، يكشف العلاج الفرويدي لهذه الازمة فكان يشرف على أقسام الشباب في احدى الهيئات الاجتماعية بالقاهرة . ولاحظ ان «التسامي» بالجنس بالوسائل الرياضية والفنية ، هو «خرافة» لا شك فيهـا ،

---

١ ـ علم النفس والاخلاق ـ ترجمة محمد ابو العزم (ص ٢١) .

2 — Text - book of Psychiatry.

وهكذا تلقف نتيجة عكسية لآراء فرويد . لذلك فهو يصارحنا (ص ٤٩) : «يجب ان اقول ان صعوبات الشباب في مصر ، أثقل من الصعوبات التي يلاقيها الشباب في امريكا وأوروبا . لان الاختلاط بين الجنسين هناك قد خفف الى حد كبير من ارهاق الغريزة الجنسية ، كما ان الفرص الاجتماعية للشباب اكثر مما هي عندنا. ولذلك يجب ان نعطف على شبابنا ، بأن نقدر صعوباتهم ، ونيسرها ، ونمهدها ، كلما حانت فرصة» .

وقدم سلامه رأيا للتيسير العاطفي ، اقترح فيه (ص ٥٤) زواج الطلبة ، على ان يتكفل آباؤهم بالانفاق عليهم ، دون ان ينشىء الواحد منهم بيتا مستقلا الا بعد التخرج .

وواضح جدا ، ان الاقتراح يمتنع عمليا عن التنفيذ . فمنسوب الوعي الاجتماعي عند الجيل الماضي ، لم يرتفع الى هذا المستوى . كما ان هذه الزيجات لن تنجح في مجتمع لم يتشبع بثقافة علمية تساعده في التعرف الى اهداف التيسير العاطفي . ويبقى بعد ذلك ، جزء كبير من شبابنا ، ممن لا ينتمون الى فئات قادرة، في انتظار العلاج .

ويقارن سلامه موسى بين شباب القرية ، وشباب المدينة ، فيقول انه بينما لا يساق الريفي الى الشذوذات الجنسية ، نجد انه يعالج الامر — تلقائيا — بالزواج المبكر . والحق ان التبكير في الزواج عند فقراء الفلاحين ليس علاجا بقدر ما هو «تعويض» لكيانهم الاقتصادي الواهن .

اما شباب المدينة — يقول سلامه — ممن ينتمون الى الطبقة المتوسطة فانهم يعانون الشذوذات الجنسية في أشكالها المختلفة . فالعادة السرية تمتص حياتهم، والامراض تأكلهم ، ومن يقبل منهم على ممارسة البغاء ينتقل من القلق الجنسي، الى قلق نفسي مرير . وعندما تصل الازمة الى اعلى مراحلها ، نتذكر القمة وننسى الجذور . ونردد مع فرويد كالببغاء «الجنس هو الجذر الوحيد لكافة نشاطاتنا ومشاكلنا» على حين ان النظام الاجتماعي القلق هو ذلك الجذر الاساس «ففي المجتمع العلمي يعيش الذكور مع الاناث منذ ميلادهم الى وفاتهم ، لا ينفصل جنس عن الآخر . لان هذا هو الوضع الطبيعي الذي تصرخ به الطبيعة . والمجتمع الذي يعارض الطبيعة مجتمع فاسد . وهو لن يستطيع ان يهزمها ، لان الطبيعة ترد اللطمة ، فيكون من الانفصال بين الجنسين تلك الشذوذات الجنسية التي شاعت في أمم شرقية عديدة ، بل قد يكون الجنون ..» (ص ٦٦ ، ٦٧) .

ومن المقولات الفرويدية الموروثة «عقدة أوديب» ، وسأدع الدكتور (راموس **Ramus**) — وهو احد أتباع فرويد — يفسر هذه العقدة .. يقول : «يخيل اليّ انه من الاشياء المفتعلة وغير الطبيعية ، ان تبرز العلاقة الشديدة بين الام والابن ، بأنها «الرغبة في مضاجعة المحارم» سواء كانت شعورية او لاواعية . وهي توحي بأن فرويد ، قد بحث عن أسطورة يلصق بها نظريته الجديدة ، فلما عثر على

اسطورة اوديب ، تبناها على انها اقرب اسطورة تتفق مع هواه» (١) .

ولو تأملنا القيمة الحقيقية لاوديب «سوفوكليس» لاكتشفنا اختلافا حاسما بين التفسير الواقعي للمأساة ، وبين التفسير الفرويدي . فأوديب كان يمثل مأساة البطولة الفردية عند الاغريق ولم يكن يعي ابدا ما اراده له فرويد من تشويه للمعنى الرمزي الكبير الذي احتوته الاسطورة .

وعندما تأثر سلامه موسى بفرويد ، لم يبالغ في تطبيقه الحرفي ، لانه احس بما ينطوي عليه العالم النمسوي من فلسفة «تتميز بكونها ميكانيكية جبرية . فانها تنظر الى الانسان كأنه آلة عديمة الحرية ، خاضعة كل الخضوع لقوى خفية لا يمكن التغلب عليها الا بالحيلة . واهم هذه القوى هي من جهة ، الدوافع الجنسية والعدوانية . ومن جهة اخرى ، الاوامر الخلقية التي تتمثل في كل من له سلطة على الطفل . وهاتان القوتان لا شعوريتان بطبيعتهما ، والمرض النفسي هو نتيجة الصراع القائم بين الشعور واللاشعور . فلسفة فرويد في نهاية الامر فلسفة تشاؤم ورعب وقنوط» (٢) .

ويقرر الدكتور يوسف مراد ان فرويد «ينظر الى الانسان من حيث هو فرد يشهد عاجزا الصراع القائم بين القوى الخفية الداخلية التي تتنازعه ، ويكاد لا ينظر اليه من حيث هو عضو في مجتمع يجب ان يشمله التعاون والتفاهم» (٣) .

ويستنتج سلامه ــ بعد ذلك ــ ان فرويد قد عبر عن مجتمع وعصر تسودهما الفردية المطلقة ، من كل قيد اجتماعي ، سواء كان هذا القيد عرفا عاما ، او قانونا علميا . ومن هنا تبدأ ازمة المدرسة الفرويدية في محاولتها تفسير الحياة على ضوء هذا المنهج القاصر .

ويؤكد سلامه ايضا ، ان «محاولة تفسير حقائق الحياة على ضوء غريزة واحدة من الغرائز معناه ، من الناحية النظرية ، قلب كثير من الحقائق . حتى تلائم التفسير» (ص ٢١٣) .

والحق ان مقولة «الغرائز» هذه حان لها ان تتضح ، فكافة المناقشات التي تدور حول اكتسابها او وراثتها هي مناقشات تدور في حلقة مفرغة . لان الغرائز، لا تورث ولا تكتسب ، وانما هي تعبير عن حاجات اساسية في التكوين العضوي للجسم البشري ، كالتنفس مثلا : هل يمكن اعتباره غريزة ؟ ام هو عملية فسيولوجية لا يمكن تفسير وجودها بالوراثة او الاكتساب ، وانما نقول بأنها تستمد وجودها الطبيعي كعنصر حاسم لدوام الحياة ؟

وحينئذ ، ينبغي ان نفرق بين هذه الحاجات الاساسية كالطعام والجنس ،

---

1 — Freud, His Dreams and Theories, By Joseph Jastrow, P. 103.

٢ ــ د. يوسف مراد ــ شفاء النفس ــ دار المعارف (ص ٨٦) .

٣ ــ المصدر السابق (ص ٨٩ ، ٩٠) ــ الطبعة الثانية ١٩٥٣ .

وبين العادات الاخرى (كحب التملك ورغبة الظهور وشهوة المقاتلة) فهذه ايضـــا ليست غرائز ، وانما هي عادات مكتسبة من تاريخ المجتمع الطبقي .

وهكذا يعرف سلامه موسى – حسب منهجه العلمي – «ان ما كنا نسميه غرائز انما هو ميول لدنة يمكن توجيهها الى اية ناحية ، وان ٩٩ في المائة مما نسميه غرائز هو اتجاهات اجتماعية قد غرسها فينا المجتمع ، برجوع انعكاسية مكيفة . فالمجرم يرتكب جريمته بعادات ذهنية وعاطفية اجتماعية ، وليس بغريزة موروثة. قل مثل ذلك في الجندي الشجاع والمراة الجبانة ، وفي المؤلف الذكي والصحفي المهرج . لان لكل هؤلاء مركبات هي في صميمها رجوع انعكاسية مكيفة» (ص٢١٩).

وقد تنحرف هذه الميول او تستقيم ، ولكنها تعود في النهاية ، افرازا طبيعيا للتركيب العضوي والاجتماعي للفرد . فالسيادة الاقتصادية للرجل في المجتمعات القروية ، انحرفت بالبعض الى «السادية» في الجنس والحب ، والى «عبودية العمل المأجور» في الزواج والبغاء . وعندما يتذكر سلامه موسى ما كتبه ادلر عن زواج المال ، يقول (ص ٨٨) : «لقد ضحكت عندما قرات له عن الرجل او المراة التي تتزوج من اجل المال . فقد رفض بحث هذا الموضوع ، وقال ان الحياة اسمى من ان نجعلها نكتة .. أجل ، ان الزواج من اجل المال هو نكتة ، ولكنها ليست النكتة التي تضحك ، وانما هي التي تدعونا الى البصق» .. ولعل كاتبنا قصد ان يبصق على النظام الذي جعل من «زواج المال» ضرورة .. غير انسانية .

والجزء الاخير من «محاولات سيكولوجية» يناقش الثلاث نقاط الباقية فـي فلسفة فرويد .

والنقطة الاولى ، يخص بها الادباء والفنانين ورجال الفكر ، بل وربما اصحاب العبقريات جميعا . فقد رأى فرويد في انتاج الفنان او العبقري «عملية اشباع» فقط ، نتيجة «تفريج لاشعوري» لمكبوتات طفلية في النفس . وخرج من ذلك بأن عملية الخلق الفني او العلمي تحدث بطريقة لاواعية . ولما كانت الاهتمامات الحاسمة في لاوعينا – كما يروي فرويد – هي الجنس ، فانه يرجح ان كافـــة الاعمال الفنية والعلمية ، ما هي الا تعبير في اشكال مختلفة عن الطاقة الجنسية «دينامو الحياة البشرية» .

ولقد عاونت هذه النظرة بعض الفلاسفة والعلماء المثاليين ، فيما ذهبوا اليه من ان الفن والاختراع وبقية الجهود الخلاقة للفرد ، ما هي الا «مواهب» مـــن السماء ، تمارسها «الروح» الانسانية ، بلا وعي ارادي من الفرد . ولكن هـــذه التأويلات الغيبية لم تثبت امام التقدم العلمي الذي لا يعتمد على منح السماء . واصبح الفنان يجد في الارض موهبته الاساسية . ويعلق سلامه (ص ٧٠) : «أما ما يقال ان هناك من الادباء والفنانين من استطاعوا ان يستغرقوا في اللذة الفنية ، وان ينسوا الشهوة الجنسية ، فهذا ما لا يستطيع احد ان يقيم الحجة عليه» ، والعكس صحيح ايضا . ويقول الدكتور خليفة بركات «ان الفن في حقيقته نوع من الانتاج العقلي ، القريب جدا من الانتاج العلمي ، فكلاهما يتضمن النظرة الواقعية،

وكلاهما يهتم بالحقيقة في ذاتها . واول مهمة للفن هي نمو الشخصية ، والارتفاع بها الى عالم الواقع ، فهو يهدف اذن الى البناء والنمو والتقدم» (١) .

لم يعد اذن للتهويمات المثالية اي مكان من النشاط الابداعي للفرد . ومن ثم يؤكد اوفر ستريت «ان الحياة التي اصابها الجدب السيكولوجي ، هي تلك التي قلت ارتباطاتها مع البيئة التي من حولها . وفي اغلب الاحيان تتصف هــــذه الارتباطات القليلة ، بالرتابة والافتقار الى الابداع . والحياة التي تعاني الاضطراب العصبي او الجنون ، هي تلك التي ترتبط ببيئة لا وجود لها ، وتستجيب للخيالات والاوهام . وعلى العكس من ذلك كله نجد ان الحياة الخصبة السعيدة هي تلك التي تستغل امكانياتها عن طريق تكوين الروابط المنتجة من الواقع» (٢) .

وما هو الواقع ؟ يجيب انجلز : «ان العالم المادي الذي يمكن ادراكه بالحواس، والذي ننتمي نحن اليه هو الواقع الوحيد» .

***

والنقطة الثانية هي الاحلام ، والاحلام في عرف فرويد عملية تهريب للرغبات المكبوتة . ولا يفرق سلامه موسى بين حلم النوم وحلم اليقظة (ص ٩٥) لان جميعها تعبيرات لاشعورية عن كامنة الفرد ، ولا ريب ان الواقع الاجتماعي الذي يشكــل مظاهر حياتنا الفنية تشكيلا علميا ، هو بعينه الذي ينظم احلامنا وفــق رغائبنا وامنياتنا . هذه الرغائب والامنيات التي لا يمكن ان ترد الى الطفولــة الا بنفس المقدار الذي ترد به الى جميع مراحل حياة الفرد . لان بقية مراحل العمر ، اما ان تسهم بتغيير هذه الرغائب او ان تزيدها وضوحا . وهي في كلا الحالين تقول لنا : ان المجتمع قد تغير ، او انه ما يزال كما هو . ولما كانت احلامنا هي صرخات ذاتية موجهة الى المجتمع ، فان تحليل اسبابها لا يجب ان ينحصر بالضرورة بين اغوار النفس فقط ، وانما يجب ان يغور في اعماق المجتمع نفسه ايضا .

والمجتمع لا يستجيب دائما لاحلامنا، ولذلك كان وعينا ـ كما يقول جاسترو ـ يعتبر الحلم «لقيطا» وضع امام داره ، ويفشل في رؤية السمات الدالـة على انه والده (٣) . وفي المجتمع العلمي لا يحدث هذا الانفصال بين الحلم والواقع . لان الكفاءة الذاتية تصل بالفرد ـ منذ الطفولة ـ الى مكانه الحقيقي ، فيتفق ثالوث «الطاقة ، الميل ، ووسيلة الانتاج» (٤) .

---

١ ـ مدخل علم النفس (ص ٤٩) .

٢ ـ العقل الناضج (ص ١٤٩) .

٣ ـ كتابه السابق ذكره (ص ٩٤) .

٤ ـ بافلوف ـ الاعمال المختارة بالانجليزية (ص ١٠٥) .

والتربية العلمية لا تتيح لنا فرصة المباراة للتفوق ، لان التقدم الفـــــردي والجماعي يصبح ذاتيا وتلقائيا ، بعد ان هيأ المجتمع كافة الظروف العلمية المثيرة للتقدم . ومن ثم لا يجد التنافس مجالا ، لان الانسان ـ بكفاءته الخاصة ـ وضع في مكانه الصحيح ، ولذلك هو يحول التنافس ـ الذي كان بينه وبين الآخرين ـ الى صراع بينه وبين الطبيعة ، واكتشاف قوانينها ، والسيطرة عليها .

***

ثم يناقش سلامه موسى (ص ٧٥) العلاقة الوثيقة بين السيكولوجيا والاخلاق فيقول ان ما نسميه «عواطف طبيعية ما هو الا عواطف اجتماعية» مؤيـــدا بذلك بافلوف حين قال (ص ١٣٦) : «ان أخلاقنا هي مجموعة من العادات والاتجاهات».

وكانت هذه النظرة العلمية للاخلاق ، بمثابة رد فعل للنظرة القائلة بالوراثة. وعندما نقرأ «الاشباح» لابسن ، و«نانا» لاميل زولا ، وغيرهما ممن آمنوا بالوراثة، نحس مدى تأثير هذه النظرة على الفنون . ويذكر سلامه (ص ١٥٤) ان حوالـــي سنة ١٩٠٩ ـ وكان في باريس ـ وقعت جريمة مروعة ، تتلخص في ان رجـلا فسق بفتاة دون العاشرة ثم قتلها . وعمد احد الفرنسيين الى استشارة العالـم الايطالي لومبروزو [١] فارسل اليه صورة «كف» قال انها للمجرم . وطلب اليه ان يوضح العلامات الدالة على الاجرام . واجاب لومبروزو بأن الكف لمجرم أصيل يتسم بعلامات الاجرام الوراثي . ونشرت صحف باريس بيان العالم الايطالي جنبا الـى جنب صورة الكف التي ارسلت اليه ، والتي لم تكن سوى كف الكاتب الفرنسي فكتور هوجو !

هذه الواقعة الطريفة توضح الى اي مدى آمن الناس ـ زمنا ـ بالوراثة ، ولكن القوانين العلمية اصبحت في متناول الفرد بحيث لم يعد مقيدا بأغلال قدرية تسمى بالوراثة .

ويبرهن سلامه على كون الاخلاق مظهرا اجتماعيا للواقع البشري ، فيصـف الاشكال الاخلاقية في المجتمعات الدينية بالانحراف «فالرهبنة مبدأ انتحاري ضد الامومة والابوة» (ص ١٩٠) . «وانه لما ينفع ويثمر ان نقول ان الزهور ، وهي اجمل ما في النبات ، هي الاعضاء التناسلية . وكان يجب في منطقنا الاجتماعي ان نسمي الزهرة : عورة» (ص ١٩١) .

وبديهي ان هذه «المشكلات الخلقية» تنحرف عن تسميتها حين تصبح مرضا او شذوذا . والامراض الشاذة ليست مشكلات بقدر ما هـــي امراض بالفعل . فعقوبة الحرمان من رحمة الكنيسة كانت عقوبة رهيبة حقا ، حين كانت الكنيسة مصدر الاعتراف الخلقي والاجتماعي في اوروبا بأسرها . اما الان فقد ضعف هذا

---

١ ـ كان حجة اوروبا في الايمان بالوراثة .

السلاح كثيرا . اذ اصبح الظفر والتأييد يمكن الحصول عليهما من مصادر اخرى لا صلة لها بالكنيسة (١) .

وقد ذابت فعلا تلك «المشكلات» التي كانت تثيرها العقائد الدينية من وقت لآخر ، واحس الانسان في غمرة الانتصارات العلمية التي يحرزها كـل يوم ، ان «الخير والشر» ليسا من صفات الانسان ، وما يلصق احدهما بالفرد دون الآخر هو النظم الاجتماعية التي يعيشها هذا الفرد . احس كذلـــك ان «الجبر والاختيار» اسطورة تغتصب رداء الفلسفة ، لان حرية الانسان لا تنفصل عن ضرورة الظروف الموضوعية المحيطة به .

وما اخلاقنا اذن الا استجابات تلقائية للواقع الاقتصادي والاجتماعي والذاتي.

ما هو واقعنا ؟ لنردد ما يقوله الكاتب الاميركي اوفر ستريت في كتابه «العقل الناضج» : ما ان يوجه النقد الى نظامنا الاقتصادي حتى يسارع أنصاره الى ابداء فخرهم بالحقيقة التي سبق ان أوردناها ، والتي مؤداها ان هذا النظام قد رفع مستوى المعيشة في البلاد التي ساد فيها . وقد يبدو من تكرار هذه الحقيقة ان رفع مستوى المعيشة كان من بين الاهداف الرئيسية التي كان الناس يسعون اليها، وانه كان المحور الذي يدور حوله اهتمامنا وجهودنا ، وانه في ضوئه وضعت معايير النجاح والاخفاق . ولو ان الامر كان كذلك لقام دليلا على ان الرأسمالية الصناعية عامل من عوامل النضج النفسي ، ولدعت هذه الرأسمالية ، الانسان الى النهوض بمسؤوليته في الخلق والابداع ، وحثته على استخدام خياله لفهم حاجـــات الآخرين ، وجعلته يرى نفسه كاملا متكاملا ، وعضوا في مجتمع ، يمثل هو الآخر كلا متكاملا . على ان الحقيقة الناصعة تختلف عن ذلك كل الاختلاف (ص ٢٣٠) .

يقول سلامه موسى (ص ٤٤) : «ولكننا حين نندغم في حركة وطنية او بشرية سامية ، نجد ان الكفاح فيها ، وما قد يجره من تضحيات هائلة كالسجن والفقر والنفي . كل هذه الكوارث لا تحطم النفس ، بل هي ترفعها وتزيدها كرامة» .

لنبحث اذن عن هذه الكرامة الجديدة .

---

1 — Man, Morals, and Society by T. G. Flugel P. 98.

الفصل السابع

الفنان ضمير العالم

حين صدر كتاب «الادب الانجليزي الحديث» لسلامه موسى عام ١٩٣٢ كان تاريخنا الادبي قد اذن بصفحة جديدة في تراثنا النقدي المعاصر .

ولو وعينا الخطوط الرئيسية التي انتظمت الحركة النقدية في الادب العربي عند بداية الربع الثاني لهذا القرن .. لاكتشفنا انهما خطان يتيمان غلبا على وجدان ادبائنا في محاولاتهم المتعثرة ، لايجاد ميزان تقويمي سليم .

اما الخط الاول ، فهو المدرسة السلفية ، التي ارتاحت الى احكام التقاليد والدين . فيما يأتيه البشر — ومنهم الادباء — من أعمال . واستمد اقطاب هذا الاتجاه موازينهم من بلاغة القرآن والاحاديث والكتب القديمة . واستلهموا بناءها الفني في تطبيق أسسه على ما ينشره الادباء المحدثون على الناس . ولم يعتبر بناة هذه المدرسة في ارسائهم قواعد الفنون . الا بجودة السبك والاسلوب المطهم من حيث القالب والاطار .. وبتعاليم الدين وامثال السلف ، من حيث المضمون والمحتوى .

ولم يكن رواد هذا المذهب ، الا تعبيرا صادقا ، عن طبيعة المجتمع الاقطاعي الذي عايشوه . وما نظرتهم الخلفية الى أشكال الادب القديم . الا احساس مخلص، بما اجتمع بين مناخ الثقافة السالفة ، ومناخهم الحديث ، من اوجه التشابه وقرابة

النظام الاجتماعي .

والمدرسة الثانية لا تختلف عن الاولى ، بمعنى انهـــا ارتاحت الى استيراد القديم ، وما بينهما من خلاف ، ان الاولى ارتمت بين اذرع العرب بينما الثانيـــة ارتمت بين احضان ثقافة الغرب .

فالخط الرئيسي الثاني في خريطة نقدنا الحديث ، هو ما استورده ادباؤنا من قواعد الادب الاوروبي واصوله النقدية .. لا في آخر مراحل تطوره ، بل في بداية هذا التطور . وكانت المناهج العقلية ــ او المنطقية ــ هي السائدة على ذلك الطور المتخلف من النقد الاوروبي ــ بصفة عامة ــ والادب الانجليزي بصفـــــة خاصة . وربما راينا هذه المناهج «مسخا» بعد ان نقلت الينا ، على أيدي أدباء رأوا فيها مرآة جاهزة لما يعتلج في صدورهم وما يمور في مجتمعهم ، ونسوا انها عبرت ــ اخلص تعبير ــ عن مجتمعات اختلفت ظروفها عن ظروفنـــا ، وسبقت اطوار نموها الحضاري ، خطوات تاريخنا .

لكنهم في فورة حماسهم ، وكرد فعل لاتجاهات المدرسة الاولـــى ، راحوا ينشدون الاحكام الحاسمة على الانتاج الادبي ... دون اعتبار لعاطفة ذاتية ، وانما «العقل» هو الناقد الحقيقي ، او «الحكم» الموضوعي ، ولا دخل للناقد في رايهم بأية ظروف او عوامل احاطت الاديب اثناء انتاجه هذا العمـــل الفني ، و«النص» وحده ، هو الفنان والظروف والحكم جميعا . ولا دخل للناقد ــ في رأيهم ايضا ــ بعواطفه الذاتية ، ولكي يصبح موضوعيا امينا يجب ان يتجرد من ذاته واهوائه .

***

وسارت المدرستان زمنا ، في خطين متوازيين ، غير انهما تقاربـــا حينا ، واختلفا احيانا . وتولد عن هذا التقارب والاختلاف مدرسة وسطيـــة جديدة ، اتخذت لنفسها خطا ثالثا يجمع بين النقيضين (١) .

وما ان بدات العلوم الحديثة تزحف الينا ، حتى تعددت المدارس والاتجاهات. وتنازل البعض من رواد المذاهب القديمة عن موازينهم ، وآثروا مسايرة التقدم فكان منهم من تعلق بأهداب علم النفس ، وراح يفسر العمل الادبي بروح فرويد وغيره من علماء السيكولوجيا . ومنهم من اكتفى بتسجيل انطباعاته الشخصية وحدها ، لانها ــ في رايه ــ المقياس الوحيد الصادق ، ومنهم من اتبع منهجا تاريخيا في النظر الى انتاج الاديب .

وهكذا اضطرب المحيط الادبي في مصر ، بموجات نقدية ، مضت في خطوط

---

١ ــ راجع في هذا الموضوع «الاسس الفنية للنقد الادبي» للدكتور عبد الحميد يونس ــ دار المعرفة بالقاهرة ــ ١٩٥٩ .

امامية مستقيمة ، لا تقبل التقاء مع خطوط أخرى .

ولم يكن عيب هذه المدارس جميعا ، الا انها لم تكتشف همزات الوصل الموضوعية بين مناهجها ، واحساسها بهذه الانفصالية هو صورة لما كان عليه مجتمعنا وتفكيرنا . لان حقيقة الامر ان هناك ترابطا وثيقا بين الاتجاهات الادبية المختلفة ، ما دامت تعبر عن مجتمع واحد .

غير ان هذا الترابط ، ما كان يفهم حسب نظرة ميكانيكية للامور ، اي اننا لا نقصد بما نسميه الصلة الوثيقة بين المدارس المتباينة ، انه يمكن الجمع بينها في طبق واحد . وانما استهدف القول : بأن رؤية هذه الصلة الموضوعية كانت في حاجة الى منهج علمي متكامل .

وعندما صدر كتاب سلامه موسى عن الادب الانجليزي الحديث ، لمحنا السمات الاولى لهذا المنهج . لم يكن تخطيطا نظريا ، وانما كان تطبيقا على لون من الآداب الاوروبية ، يمكن القول بأنها عانت «التطور» الذي رسمه سلامه وفق منهجه الجديد .

ولم يكن غريبا ، ان يقابل هذا الكتاب ــ بما ينطوي عليه من منهج يغاير المناهج السائدة ــ بالتجاهل المطلق من جانب النقاد ، وبالتغافل من قبل الادباء .

ذلك ، ان المناخ الاقتصادي والاجتماعي في ذلك الحين ، لم يكن يسمح بشعار غريب يؤكد بأن التجديد في الادب لا يعني شيئا آخر سوى التجديد في الحياة .

فقد كانت الحياة العربية ترزح آنذاك تحت عبء الاستعمار الاجنبي ، والاستبداد الداخلي ، والقوى الروحية لمثل هذا المجتمع ، لا بد ان تنبع من صميم الازمة المادية التي يعانيها . ومن ثم كانت القيم الفكرية السائدة ، هي ظلال الاوضاع الاجتماعية المسيطرة .

واذا جاء ناقد يقول : «الحق ان التجديد في الادب يشبه التجديد في الفلسفة فقد كانت الفلسفة القديمة تترفع عن درس الحياة الدنيا ، وترصد نفسها لدرس كنه الاشياء ، والفرق بين ما نعرفه عن الشيء ، وماهية هذا الشيء . وكانت تبحث الغيبيات ، اي ما قبل الوجود وبعده . وهي في ذلك كله تبتعد عن الناس ومعايشهم . ولكن الفلسفة الجديدة تدعو الى الكف عن البحث في كنه الاشياء ، وتقنع باستخدامها لمصلحة الانسان» .

اذا جاء ناقد يقول هذا الكلام ، فاننا ندرك اية ثورة قد اعلنها على «اقدس» القمم الفكرية . لان مجرد الاهتمام «المادي» بوجودنا الانساني يثير علامات استفهام كثيرة ، حول النظام الاجتماعي الذي يمزق كيان البشر ، ولا يؤمن مستقبلهم ، ويدعهم نهبا للحيرة والشك والقلق . بعد ان كان هؤلاء «البشر» في هدوء المخدرات التي يتعاطونها مع الفن الذي «يسمو» بهم الى فضاء الخرافة ، ويعلو بـ «ارواحهم» الى سماء الاوهام .

جاء سلامه موسى ، اذن ليقول «ان الاديب التقليدي يعني مثلا ، بأسلوب

الجاحظ فيحتذيه ، ولا يعني بأسلوب الفلاح المصري في العيش فينتقده ويطلب اصلاحه . وهو يكتب عن العرب وتاريخهم ومجدهم . ولا يكتب عن نكباتنا الحاضرة ، وما نقاسيه من مظالم اقتصادية او سياسية او اجتماعية ، ولذلك فان ادبه سلفي ، وهو ادب الكتب الذي يجعله يعيش وهو في عزلة عن الوسط الذي يحيط به كأنه في برج عاجي . وهو هنا يشبه ادباء القرون الوسطى في اوروبا».

واحس دعاة الادب في مصر ، بأن الكتاب ليس بحثا في الادب الانجليزي وانما هو بالتحديد «منهج» يمكن تطبيقه على ادبنا المحلي . وتتحدد خطورته بأنه :

اولا يتطلب من الاديب وعيا خاصا بظروف مجتمعه وتاريخه ، اي انه سيضطر الى مضاعفة الجهد في الدراسة والاستيعاب . وهو ما كان في حاجة الى مثل هذا «التعقيد» حين كان يحتذي في بساطة ، اسلوب الجاحظ والخنساء والزمخشري.

اما **الوجه الثاني** لخطورة هذا المنهج ، فهو «التغيير» الذي يمكن ان يحدث في جماهير القراء ، ومن ثم في «المجتمع» .. وحينئذ ينتهي «قلق» الادباء ليبدأ قلق «السلطات» .

وعندما احس ادباؤنا ايضا - وهذا هو المهم - بما يتضمنه المنهج من «خطر شخصي» على كيانهم الاجتماعي ، رأوا «من الحسن» ان يتجاهلوه على التو ويهونوا من شأنه ، ويعملوا على اخفاء اثره .

وبالفعل ، نجحت خطتهم الى حد بعيد ، بصفة مؤقتة . فان ناقدا واحدا او باحثا او اديبا ، لم يشر الى الكتاب بحرف واحد .

ومضى من التاريخ ، عشرون عاما ، تبدلت خلالها كثير من الاوضاع الجذرية للمجتمعات العربية ، ولم يكن سلامه موسى اثناءها ، باكيا او راقدا وانما كان «مؤثرا» اساسيا في كل تطور اجتماعي او ثقافي .

ومنهجه الذي اعتقد ادباؤنا انهم شيعوا جنازته ، كان الثقاب الذي اشعل الفتيل في كل مكان ، لان هذا المنهج لم يفارق صاحبه لحظة ، بل رافقه في جولاته العديدة .. بين اروقة الآداب الاوروبية حينا وفي زحمة آدابنا العربية احيانا .

كان في هذه الجولات جميعها ، يطابق بين فلسفته والواقع المحلي .. اي بين منهجه وانتاجنا العربي . ومن ثم تبلورت معالم المنهج الرائع الذي حمل مشعله جيلنا ، في كتابه العظيم « الادب للشعب » (١) الذي صدر مع ميلاد مجتمعنا الجديد ١٩٥٤ ، وكأنه «انشودة النصر» التي جادت بها اعظم قصة كفاح.

وفي «الادب للشعب» لا تجد جديدا ، عما قراته في «الادب الانجليزي الحديث» من حيث الخطوط الاساسية . ولكنا نكتشف الاضافات الحية الخلاقة، التي اضافها التطبيق المحلي على منهج سلامه ، فزاده غنى وثراء .

---

١ - صدر عن مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة .

وقبل ان يحدد لنا سلامه موسى ومفيد الشوباشي ومحمد مندور ولويس عوض ومحمود العالم وعلي الراعي منهجا علميا متكاملا، لم نكن نستطيع ان نفسر تاريخنا الادبي تفسيرا موضوعيا سليما .

فالدكتور طه حسين ، يبرر لنا الصور المتكررة في الشعر الجاهلي ، بتكرار صور البيئة المحلية فقط (١) ويعلل بعد الادب العباسي عن الالتصاق بالحياة الطبيعية ، بالميل المفرط الى «ليالي الطرب والانس» التي لا تتوفر الا للخاصة (٢).

والعقاد يحلل بلاغة الادب العربي في صدر الاسلام ، لكونه تأثر بلغة القرآن وينعي بساطة اسلوب الادب الحديث ، لانه «انساق في تيار عصر السرعة» (٣) .

اما سلامه موسى فقد لاحظ ان ثمة علاقة حية بين المرحلة التاريخية التي يعيشها الفنان ، وبين ما ينتجه من فن . وحينئذ تساءل : ما هو الادب العربي القديم ؟ واجاب (ص ٦) : «هو ادب كان يؤلفه الكتاب والشعراء لاجل الخلفاء والامراء والفقهاء . لان جميع هؤلاء كانوا «الدولة» . ولم يكن للشعب وجود في اذهان الكتاب . وكان أدب الخلفاء والامراء نوادر وقصصا وأشعارا تسلي وتذهب بالسأم ، اي سأم البطالة .. بطالة المترفين . وكان ادب الخلفاء احيانا تواريخ تؤيد دولتهم ، وتثبت حقوقهم في تبوء الحكم ، وكان أدب الفقهاء شروحا وتعقيبات على الدين والمذاهب . ولما ظهرت الدولة الفاطمية التجارية في مصر ، وظهرت الدول المستقلة في المغرب والاندلس ، وكثرت السياحات ، ظهر ادب يكاد يكون شعبيا في قصص الرحلات . بل صار شعبيا خالصا في كتاب الف ليلة وليلة مثلا. لكن الشعوب كانت لا تزال في التراب . فلم يرتفع هذا الادب عن التراب» .

أوضحت لنا هذه الكلمات حقيقة هامة . فالادب والفنون تتصل ــ بشكل معين ــ بالنظام الاجتماعي القائم . ولكن اذا تساءلنا : ما هي طبيعة هذا الاتصال؟ ما هي العلاقة بين الفن والمجتمع ؟ لن نجد اجابة تفصيلية في «الادب للشعب» لان مؤلفه لم يناقش الامور يوما ، الا على مستوى فكري ، اي انه يرسم التخطيطات العامة ، ويدع التفاصيل الدقيقة للمتخصصين ، ممن يتوفرون على هذا النوع من الدراسات (٤) .

غير ان سلامه ، اجاب على اسئلتنا في حدود ذلك الاطار . اي انه أوضح لنا العلاقة بين الفنان ومجتمعه ، حين استطرد في حديثه عن الاديب العربي القديم الذي «كان ينشد الحكمة خلفه وليس أمامه .. وكان يكتب للخاصة ، بل أخص

---

١ ــ راجع «في الادب الجاهلي» .

٢ ــ راجع «حديث الاربعاء» .

٣ ــ راجع مجلة «الشهر» المصرية ــ العدد الخامس عشر .

٤ ــ نخص بالذكر مقدمة لويس عوض لترجمته «بروميثيوس طليقا» وكتابه «في الادب الانجليزي» ثم محمود العالم وعبد العظيم انيس في كتابهما في الثقافة المصرية وعلي الراعي في كتابه دراسات في الرواية المصرية» وجميع مؤلفات مفيد الشوباشي النقدية .

الخاصة» ، فقد قال (ص ٢٧) «واخص الخاصة هذه كانت تلتفت الى الماضي . لان حقوقها التاريخية كانت تستند الى هذا الماضي ، والى احترام عاداته ولغته . فجذبت اليها الادباء الذين يؤيدون سلطانها» .

الحقوق التاريخية ، هي الخيط الذي يشد الفنان الى الالتصاق الحميم بالمجتمع .

ونحن حين نصمم خريطة مجتمع ما ، نتخيله هرما كاملا ، قاعدته هي النظام الاقتصادي والاجتماعي وظروفه البيئية والتاريخية . وقمته هي المثل الفكرية ، والقيم الروحية ، المنبثقة من صميم الكيان المادي لهذا المجتمع .. اي هذا الهرم.

وليس هذا البناء تكوينا جامدا ، لان التفاعل الدائم بين القاعدة المادية ، والقمة الروحية ، يؤثر ــ بطريقة حية متطورة ــ في مضمون ذلك المجتمع ، وبالتالي في شكله البنائي، اي ان كافة المثاليات النابعة من قاعدة البنيان الاجتماعي تتحول الى «قوة مادية» تؤثر في القاعدة من جديد ، ويتولد عن تفاعلهما الدائب المستمر ، خلخلة عميقة في الجذور المادية للمجتمع ، ومن ثم يتبدل التخطيط الاقتصادي والمحتوى التاريخي ، وينسج المضمون الجديد لنفسه شكلا جديدا ، ويفرز المجتمع الوليد قيما فكرية تغاير المثل القديمة . وتعود هذه الفكريات وقاعدتها يتفاعلان من جديد .. وهكذا ، يصبح التطور هو السمة الوحيدة لحركة التاريخ .

والناقد العلمي ، يرصد الدورات التاريخية ، مستكشفا بوعي ، الدور الحي الخلاق الذي اسهم به الفن في حركة التاريخ هذه ، وما اضافه الى التراث الانساني السابق ، من لبنات غالية .

وكتاب «الادب للشعب» لا يرسم ــ كما قلت ــ الخريطة الدقيقة لهذا المنهج ، ولكنه يكتفي بالخطوط الرئيسية دون الايغال في الدقائق الصغيرة .

وسلامه موسى ــ في المستوى الفكري الذي يناقش به الادب ــ يشك في ان كلمة «الشعب» ذكرت في اي كتاب من كتب الادب العربي القديم بمعناها العصري «ذلك لان كتب الادب العربي هي كتب الملوك والامراء .. وهذه الاجزاء العشرون او اكثر من الاغاني ، هي قصص السادة ملوكا وأمراء ، ومن كان يرتفع الى مستواهم من رجال الدين والحرب والسياسة . ولست هنا أنسى قيس ولبنى وامثالهما . ولكن هذه القصص لا تبلغ جزءا من مائة من صفحات الادب القديم . ونستطيع ان نقول ، لهذا السبب ، ان الادب القديم كان ملوكيا يحافظ على التقاليد ويؤيد مذهب الدولة ويكره الثورة بل لا يعرفها . ولذلك يحدثنا مؤلف الاغاني عن القصور والخمور والمغنيات والموائد المطهمة ، والفروسية الحربية ، اما الشعب فلا وجود له عنده . بل ماذا اقول ؟ ان في الاغاني شخصية واحدة ، شخصية عظيم من عظماء العرب ، يدعى علي بن احمد ، حاول ان يحرر العبيد ويرفعهم الى مقام البشر . ولكن مؤلف الاغاني الذي كان يجهل الاهداف الانسانية والروح الديمقراطية ، كان يصفه بكلمات الخبيث والفاسق واللعين ، اعتبر هذا أيها القارىء . رجل عربي يدعى علي بن احمد هتف به الشرف ، فحمي قلبه وارتفع

روحه وصلى وركع للانسانية ، فوجد الانسان يباع بالدرهم والدينار ، ويوضع في السوق ، ويفحص عن اسنانه ، وتدس الايدي بين افخاذه ويجر من لسانه ، ثم يضربه البائع بالعصا ، فينطلق وهو عريان يعدو للامتحان . ثم يقدر ثمنه فيباع ويسلم سلعة للمشتري . راى علي بن احمد هذا الهوان فقال : هذا لن يكون ! ثم جمع العبيد في البصرة ، وثار على الخليفة العباسي يريد تغيير هـذا المجتمع . ولكن الخليفة هزمه بجيوشه التركية الاجنبية . ومثل هذا العظيم ، هذا الانسان الكمالي ، هذا الرائد للحرية ، لم يجد من اديب «الاغاني» سوى انه خبيث وكافر ولعين» (ص ٤٢) .

وليس تعبير «الادب الملوكي» تعبيرا بلاغيا ، وانما هو يحمل في طياته ــ كما يقول المؤلف ــ معنى هاما جديرا بالتأمل .

● فأدب الملوك يحتاج الى ان نكتب عن التاريخ القديم ، لانك بهذا الموضوع تفر من الواقع الحاضر ، وتسلي وتسامر .

● وادب الملوك ، هو ان تلغي دعاة الافكار الجديدة لانهم يقلقون الشعب في استقراره ، وهو استقرار الفقر والجهل والجوع .

● وادب الملوك ، هو ان تلغي الثورة ، وتدعو الى التقاليد ، لان التقاليد لا تتفق مع الثورات .

● التاريخ القديم ، والتقاليد والعقائد ، تؤيد النظام الملوكي ، فأيمـا كاتب يخرج على العرش . وهو لذلك يجب ان يطارد فمن دعا الــى التيسير في اللغة للوصول الى العامة ، يعد عدوا . ومن دعا الى تطوره يعد عدوا . وكل هذا معقول عند الملوك ، ومن التف حولهم (ص ٤٥) .

وسلامه موسى ، يرى في الادب ولاء للانسان وليس للتقاليد (ص ٢٨) . ومن هنا كانت ثورته على ادبائنا المحدثين الذين يأخذون بأساليب القدماء .

والحق ان الاديب لا يحيا على هامش المجتمع ، وانما هو ينمو ويتنفس ويعيش في قلب المجتمع ، ومن ثم : أصبح تاثيره مباشرا في تقدم هذا المجتمع او انتكاسه.

والفنان الصادق ، هو الذي تتيح له ظروفه الموضوعية ، بصيرة علمية ، يضع بواسطتها يده على نواميس تطور الحياة والكون والانسان . وبعد ان يعي حقيقة الصراعات المتباينة داخل اسوار مجتمعه، يتخذ لنفسه موقفا محددا حاسما وسط هذا الصراع . فهو ، اما ان يقف الى جانب الاطوار المستقبلة في تاريـخ البشر ، ويلتزم حينئذ بمسئولية القلم الذي يمسكه ، ويسهم في اشرف معركة انسانية ، مهما أصابه من ضرر ، واما ان يتخذ موقفا رجعيا ، للمحافظة على «حقوقــــه التاريخية » .

وهو في الحالة الاولى ، لا يتمسك بأساليب القدامى وطرق تفكيرهم ، لان تلك الاساليب كانت تخدم مجتمعا لا يتشابه مع مجتمعنا . وفي الحالة الثانية ، يحيط فنه بضبابية معتمة لا تنير طريقا ، بل تدعنا نتعثر بلا امل . وفي الحالة الاخيرة ، يتمسك بمحاكاة القديم في القالب والمحتوى ، لان التشبه بالمجتمعات المتخلفــة ــ في اساليب حياتها وتفكيرها ــ هو «تجميد» للانظمة الرجعية القائمة فــــي

المجتمعات . ثم اننا «يجب ان نذكر انه ما من ابتكار في الادب ، الا ويعود الى خلاف القدماء ، وأولئك الذين يكبرون من شأن القدماء ينسون انه كان لهؤلاء القدماء قدماء آخرون انكروهم وخالفوهم وشقوا اساليب جديدة في التعبير والتفكير» (ص ٨) .

اي ان اسلافنا من بناة الفكر القديم ، حققوا خطوات تقدمية في مراحلهم التاريخية . والوقوف عند اعتابهم وحسب ، هو الجمود والخلفية . لان الماضي، مهما كان مجيدا ، لا يحمل بشائر التفاؤل والحياة ، وانما هو يخدر حواسنا عن الاعتراف بالواقع الحي الذي نعانيه .

والاعتراف بهذا الواقع ، يجرنا غالبا الى التفكير في تغييره . بل هذه هي مهمة الادب الانساني .

واذا كان سلامه موسى يؤكد اننا نهرع الى المثاليات القديمة : «عندما تخمد الحياة في الشعب ، فهي تثير ذكرياته في اشتياق ، كما لو كان يشتاق الى الموت. لان في الماضي كثيرا من سمات الموت . بل هو موت . وهذا الماضي يشيع في نفوس ابنائه عقائد في حين ان المستقبل يطالب بالمنطق والعقل والتزام الحقائق» (ص ٨) .

واللوم ، اذن ، لا نوجهه الى ادبائنا القدامى ، الذين اخلصوا في التعبير عن مجتمعاتهم ، وان كانت قلتهم النادرة هي التي اخلصت بشكل ايجابي فعال ، وانما اللوم الحقيقي يوجه الى ادبائنا المعاصرين ، الذين يعودون بنا الى الخلف ، بالرغم من ان الادباء القدماء انفسهم لم ينظروا الى الوراء .

ومن يتأمل ابن سينا ، وأبا العلاء ، وابن رشد ، وابن حزم ، وغيرهم من مفكري وادباء العرب ، يجد ان ابصارهم قد جابت آفاقا بعيدة المدى ، ابعد كثيرا من آفاق مفكرينا وادبائنا المعاصرين ، حتى ان سلامه موسى يقول (ص ٢٢) : «انني احس اني اقرب الى المتنبي مني الى شوقي . لاني اجد في الاول صورة الكفاح بين العرب والرومان في عشرات من قصائده الرائعة . اي ان له قيمة تاريخية عندي ابصر بها حركة التاريخ . اما بعد هذا ، فهو وشوقي سواء في نظم الاكاذيب التي كان اولهما يمدح بها سيف الدولة ، والثاني الخديو عباس» .

هل معنى ذلك انه يمكن الاستغناء عن تراثنا القديم ؟

وللاجابة على هذا السؤال يجب ان نحدد المعنى العلمي لكلمة الثقافة . اذ لا اعتقد ان احدا يقول بأنها «حصيلة معارفنا العصرية» لان هذه المعارف ليست وليدة اليوم . وانما هي نتاج القرون والاجيال . وثقافتنا المعاصرة هي طور جديد فحسب ، من اطوار نمو تاريخنا الثقافي .

ومن نقطة الانطلاق هذه ، نحس «بالضرورة الحتمية» لدراسة التراث القديم.

● فان معالم هذا التراث في اذهاننا مشوشة بفضل المناهج غير العلمية ، التي سيطرت على مؤرخيه . ومن ثم ، فدراسة تراثنا بمنهج علمي ، هي عملية «غربلة» تتيح لنا نتيجتها صورة حقيقية لهذا التراث .

● ثم اننا نفيد مندراسة تاريخنا الثقافي، اننا نضع ايدينا على قوانين تطور

ذلك التاريخ ، ونواميس العلاقة بين ثقافتنا القديمة ، والمجتمعات التـــي عبرت عنها . واذا امسكنا بمفاتيح تطورنا ، لا ريب اننا نستطيع التقدم الى أمام بوعي . بعد ان كنا نسير بطريقة عفوية وعيوننا بعيدة عن منظار علمي .

وهكذا يبدو لنا واضحا ، اهمية «الدراسة» الواعية المستنيرة لادبنا القديم. واقول كلمة «الدراسة» للمرة المائة . لانها تعني شيئا آخر تمامــــا غير «المحاكاة» و«التقليد» وما يفعله سائر أدبائنا «المحافظين» . ولذا وصف سلامه الثقافـــــة القديمة (ص ١٦) بأنها «تراث بشري عظيم لا يهمله الا مغفل . ولكن يجب ان نميز بين قديم وقديم . ذلك ان هناك قدماء، قد يفصل بيننا وبينهم الف سنة او ثلاثة آلاف سنة . ولكنهم قدماء معاصرون . اي يشتغلون بهمومنا البشرية او الاجتماعية العصرية » .

وهؤلاء يختلفون – قطعا – عن الذين يغفلون التطور البشري ، وينهجـــون سبلا قديمة ، تغمض بصائر الناس عن حياتهم وواقعهم . وحين يدعونا مؤلـــف «الادب للشعب» الا نحاكي الادب العربي القديم ، فلأن هناك ذهنا اجتماعيا وذهنا انفراديا ، وانه تغلب على المجتمع العربي في السياسة والادب تلك النزعة الانفرادية، دون النزعة الاجتماعية (ص ٨٢) ونحن الان نقيم صرح مجتمع جديد لا يقوم على «الفردية» لان التكوين الجذري قد تغير من النظام الاقطاعي الى مرحلة اكثر تقدما. ولا بد للفن – اذا اراد ان يحتفظ بدوره القيادي في حياة الناس – من ان يصور هذه المرحلة التقدمية في خط سيرها الامامي . اي نحو المثل والقيم الفكرية التي تبعد بنا عن النوازع الفردية التي تنبعث من صميم البنيان الاقتصادي والاجتماعي، للنظام الاقطاعي القديم .

وفي نقاط التحول دائما ، تصبح النزعتان واضحتين – كما يقول سلامـــه (ص ٣٨) – في السياسة والادب على حد سواء «فتشرشل زعيم اليمينيين في حزب المحافظين يمثل النزعة الانفرادية في السياسة الانجليزية . فـــي حين ان بيفان ، زعيم اليساريين في حزب العمال ، يمثل الى حد ما ، النزعة الاجتماعية، ولذا كان تشرشل – الاديب – قيثارا يتغنى بأمجاد «الامبراطورية» القديمة ، كما كان الشاعر «رديارد كبلنج» مزمارا في أعناق الضباط الانجليز وهم يتوغلون في الهند وجنوب افريقيا» .

وهكذا لا نستطيع «الفصل الحاسم» بين الفن والمجتمع . وهكـــذا ايضا لا نستطيع ان نقف «محايدين» ازاء «الماضي حين ينشب اظافره في حاضرنــــــا» (ص ٩٠) .

وربما برزت الان جبهتان متحدتان في اهدافهما الرجعية :

● محاولة بعث الافكار القديمة الضارة بمجتمعنا الجديد في أثواب «التجديد» و «الاحياء» .

● الاصرار من جانب معاصرينا على النظرة القديمة للادب .

ففي الجبهة الاولى نظلم بلا شك أبا نواس – مثلا – حين نزن أدبه بالموازين

العصرية . ولكن ما دامت اشعاره تطبع وتقرأ في عصرنا . وقد يقرأها شبابنا وفتياتنا ، فان من حقنا ان نزنه بالموازين العصرية . ثم يقول سلامه موسى (ص ٦٨) : «اننا يجب ان ندرس الآداب العربية القديمة . ولكن ، لا لنقتدي بها في اهدافها واساليبها ، وانما لنعرف منها تاريخنا الثقافي» .

اما في الجبهة الثانية ، فان دورها يصبح اشد خطرا من الاولى ، لان روادها احياء بيننا يرزقون . وهم لا يكتبون ادبهم لسكان الكواكب الاخرى . بل هم يطعموننا فكرياتهم ، ويغذوننا مثالياتهم ، بطريق مباشر ، دون لف او التواء .

وآداب العالم كلها ، تشهد بأن الذين اتخذوا من النظرة القديمة للادب ، منهجا للحياة ، ما كانوا يطبقونها على الفن فحسب ، وانما على شئون مجتمعهم ايضا . اي اننا لا نستطيع ان نفصل بين الفنان والانسان في الاديب الواحد . هناك «التحام» في حياة الاديب بين «الفكرة» والعمل . ومادة «الالتحام» بين الفكرة والعمل هي «المنهج» . فمكسيم جوركي ، لم يكن في مقدوره ان يكتب — حسب نظرة ما — ويمضي في معترك الحياة ، حسب نظرة اخرى .

هل يمكن الفصل بين نظرة الشاعر الانجليزي المعاصر «ت. س. اليوت» للحياة ومنهجه في الفن ؟ ايمكن ان نقوم بنفس الامر مع زميليه «د. هـ. لورانس» و«الدوس هكسلي» ؟ لقد احسوا بالحضارة العلمية على نحو غير علمي . فقد «راوا» فيها خطرا على الانسان ، ومن ثم لم «يفعلوا» سوى الهروب من هذه الحضارة ! لم يتكلفوا عناء البحث الجاد في حقيقة الازمة التي يعيشونها . ولم يفهموا بالتالي ان النظام الاقتصادي والاجتماعي هو المسئول الاول في هذه القضية وليست الحضارة والصناعة والعلم ، الا متهمين أبرياء . فاذا جاءت اشعار اليوت واعمال لورانس وهكسلي تصور هذا «الهروب» ... أفلا نؤمن بأن منهجنا واحد ، اذا «نظرنا» الى الادب ، او «عملنا» في المجتمع ؟

وهل يمكن — كما يتساءل سلامه (ص ١٨) — ان نكتشف تفسيرا للدواوين «الفاروقية» التي توجت الطاغية بصفات الالوهية حينا وبأنه «فيلسوف» حينا آخر الا بوحدة المنهج في نظرة الاديب للفن والحياة (١) .

---

١ — (أ) علي الجارم انتهز فضيحة هروب الجمل الى فاروق ليغيثه من الذبح فقال :

عابدين كعبة مصر ركنها حرم ... للخائفين اذا خطب بهم نزلا
تهدى اليها وفود الارض ضارعة ... ترجو بها الامن او تزجى بها الاملا
امر وعاه بنو الانسان وحدهم ... فمن بربك ، قل لي ، أخبر الجملا

«راجع ص ١٠٠ من الادب للشعب»

(ب) العقاد — يصف زيارته لفاروق بقوله :

«انني لم أسعد من قبل بفرصة كهذه الفرصة الواسعة لاستجلاء طلعة المليك عن كثب والاصغاء الى جلالته على انفراد في جو لا مثيل له بين اجواء اللقاء والحديث . لانه جو الملك والديمقراطية

الحق انه اصبح في مقدورنا «بما ثقفتنا به من المعارف السيكولوجية ، ان نعرف حين يصدر الاديب كتابا للشعب فانما يصدر نفسه» (ص ١٠) ولكن الثقافة السيكولوجية وحدها لا تحتم علينا الربط بين الفنان وحياته الفردية والاجتماعية.

ويخيل اليّ ان الخطأ في التطبيق عند سلامه موسى ، بصدد هذه النقطة جاء نتيجة طبيعية لتأثره — لفترة ما — بفرويد . اذ نجده (ص ١٧٠ — ١٧١) يبرر الاتجاه الايديولوجي للكاتب بما حفرته الاحداث الطفولية الاولى في وجدانه . وحقا ، هو لا ينكر الظروف الموضوعية التي اسهمت في خلق هذه الاحداث . ولكن هذا التفسير يعتوره القصور ، اذا عدنا الى قواعد منهجنا العلمي ، وعرفنا طبيعة العلاقة بين الفنان والمجتمع . فاذا بها علاقة حية تتناسب طرديا مع تطور الفنان اجتماعيا وثقافيا في موازاة التطور التاريخي لمجتمعنا . فهو اذا كان ينتمي الى الطبقة الاقطاعية مثلا ، وانتوى مرافقة طبقة اخرى في كفاحها ، لا يجب ان نعود الى الجذور السيكولوجية الاولى في حياته ، لأن التمرد الطفولي والشذوذ عن الجو العام في الاسرة ، او تلقيه العنت والاذلال في سن مبكرة ، لا يخلق بالضرورة مفكرا يساريا ، لانه — في امكانه — ان يخلق مجرما عبقريا . واذن فلا مجال للنظرة الفرويدية ، هنا .

ولو تخيلنا ، اديبا من ابناء الطبقة الارستقراطية اتصفت حياته في الصغر بشتى الوان العذاب ، ولم يلتق طيلة حياته بنظرة علمية تتحدث عن التناقض الكامن في اعماق المجتمع الطبقي ، وان التطور الحتمي للتاريخ يؤكد هذا التناقض كأمر طبيعي للوصول الى شكل جديد للمجتمع — لو انه لم يلتق بمثل هذه النظرية اما كان يتجه في حدود مصلحته الطبقية ، وغاية الامر انه يكون ثائرا ، في سلبية مطلقة ، على الحواجز النفسية التي اعتاقت طفولته يوما ؟

بل — ونذهب الى ابعد مدى ممكن في القضية — لو ان هذا الاديب الارستقراطي التقى فعلا بهذه النظرية ، ولم يقتنع بها ، تبعا لمستواه الثقافي واستعداده الذهني ! او انه — وما زلنا نذهب الى بعيد — رأى فيها خطرا يحدق بمستقبله الاجتماعي الا يقف الى جانب طبقته ضد المصلحة التاريخية للطبقات

ممثلين في شخصه الكريم اجمل تمثيل ، مجتمعين في سماعه وكلماته وارشاداته احسن اجتماع»، «.. لقد سمعت في هذا الحديث الواحد كلام فيلسوف ، وكلام وطني غيور ، كلام محدث ظريف. وطاف بخاطري «ذكر الايمان وذكر الوطن» .

وينظم هذه المعاني شعرا فيقول :

وما اتخذت غير فاروقها — عمادا يحاط وركنا يؤم
ولا عرفت مثله في العلا — صديقا يشاركها في القسم
فدته البلاد وفدى البلاد — بعالي التراث وغالي القيم
مليك يلوذ به عرشه — وكم ملك بالعروش اعتصم

الاخرى ... اي ضد التطور ، وبجانب الجمود ؟ الا يحدث ان تتحول «منغصات» طفولته الى (طاقة هدم) يعوض بها آلام الصبا ، بأن يحقق انتصارات اخرى .. ويرى في كيانه الاقتصادي حصنا يقيه الهزيمة !

الا يمكن حدوث هذا كله ؟

لا يمكن ، اذن ، ان تكون «الكروب» النفسية الاولى في نفس الاديب ، هي التي تحدد موقفه الاجتماعي . وانما هو «الاقتناع الكامل» بتطور التاريخ والمجتمع الانساني ، هو الذي «يزحزح» فنانا من طبقته العالية ، الى الكفاح من اجل تطور تاريخي جديد . ولما كان هذا «الاقتناع» نادرا ، فانه يندر ان نجد اديبا «يضحي» بالاقطاعيات والعزب ، من اجل مستقبل البشر .

وتنطبق «النظرة النفسية» الخاطئة ، على ادباء الطبقات الشعبية . اذ ليس من الضروري ان يقف الاديب ــ الذي ينتمي الى طبقة متواضعة ــ الى جانب طبقته . لان ظروفا موضوعية جعلته ينساق في تيار «الرجعية» ، واذا به ــ دون وعي ــ يساند طبقة اخرى ضد طبقته . ومن البديهي انه ليس مجرد التعبير عن الطبقة الشعبية ، يجعل من الاديب شعبيا ، وانما «طريقة التعبير» او «المنهج» الذي نظر به الفنان الى هذه الطبقة . وربما يتخصص احد الادباء في تصوير الطبقة الاقطاعية . ولكن منهجه في التصوير ، ونظرته في التعبير ، لا تدع منه اديبا «اقطاعيا» وانما تحوله الى فنان «انساني» يتخذ موقفه الى جانب مستقبل الانسان .

وحين قال المؤلف (ص ١٢٦) «ان الانفرادية السادية هي التي عمل بها هتلر في سجونه مع كل من خالفه بالتعذيب . والانفرادية السادية ايضا هي التي تبعث هذا الروح العدواني وتبصق على وجه الزنجي كأنه ليس انسانا» كان هذا التعبير امتدادا للمنهج الفرويدي الخاطىء . لان افران هتلر التي استضاف داخلها البشر، كانت تعبيرا للقيم النازية ، التي كانت بدورها تعبيرا عن النظام الاجتماعي في الامبراطورية الالمانية . اما احتقار الاستعمار الاميركي والاوروبي للزنوج فليس قائما على «اللون الاسود» وانما هي طبيعة الاستعمار الذي يعتبر قمة النظام الراسمالي في الاستثمار والاحتكار . والسياط على ظهر الافريقي في جنوب القارة السوداء او القارة الجديدة ، هي نفس السياط التي تتلقاها ظهور «العمال» البيض في اميركا وبريطانيا . والفرق بينهما درجي فحسب .

***

ولا شك ان المنهج ــ اي منهج ــ لا يتكامل الا بممارسة التطبيق الدائب المستمر . وما «الذيول النفسية» التي لحقت بمنهج سلامه موسى ، الا تعبيرا عن مرحلة الانتقال التي يعانيها منهجنا في الحياة والمجتمع . والقيمة الثورية في منهج «الادب للشعب» تكمن في الخطوط الرئيسية كما سبق ان ذكرت . وهي كونها

اشارات البدء للمضي في طريق شاق طويل مليء بالاشواك .

والخط الرئيسي الثاني في هذا المنهج المضيء هو تفسيره للحركة الرومانسية، التي لم تكن مجرد «رد فعل» للحركة الكلاسية ، لان «ردود الافعال» السيكولوجية لا تخلق مرحلة جديدة من مراحل التطور الاجتماعي او الثقافي .

والحركة الرومانسية لم تقتصر على الآداب والفنون . وانما كانت المجتمعات نفسها تغلي بحركة رومانسية ، بمعنى انها كانت تنتقل من مظاهر الحكم الاقطاعي، الى النظام الراسمالي الناشىء ف«الحرية الفردية» و«الطموح» و«الاحلام» وغيرها من شعارات المجتمع الجديد ، هي بعينها مكونات الفن الرومانسي .

والرومانسية لذلك ــ كالكلاسية ــ ليست مذهبا معينا يمكن اتباعه في القرن العشرين مثلا ، وانما هي «نظرة» للمجتمع والاشياء من حولنا في مرحلة معينة من تاريخنا ، وهي نظرة «ثورية» في حينها ، بمعنى انها كانت صادقة في تصويرها لذلك المجتمع الجديد . وليس علميا ، اذن ، ان يتبجح فنان ما ، اذا رأينا انتاجه غارقا في الاحلام والورود الزرق ، بأنه يحتمي خلف أسوار الرومانسية، لانه في هذه الحال ليس «رومانسيا» تماما ــ وانما هو «كلاسيكي» اذا شئنا الدقة في التعبير ، بمعنى انه ينشد العودة الى الوراء ، فهو «رجعي» لم يتطور ، وبالتالي، لم يطورنا نحن معه .

ولذا قال سلامه موسى (ص ١٤٥) «نحن نجد في هذه المائة من السنين التي تقع بين منتصف القرن الثامن والتاسع عشر احداثا يحدث كل منها في ميدان يوهمنا البعد عن الآخر . ولكن عند التأمل يتضح لنا انه مرتبط به . ففي الميدان السياسي نجد طرد الملوك والطغاة وتحطيم العروش وايجاد النظم الجمهورية والبرلمانات الشعبية ، بل نجد الاحزاب العصرية والحركات الشعبية . كما نجد انهيار النظم الاقطاعية في اوروبا . ثم في الميدان الادبي نجد انه بزوال الاقطاعية والملوك والامراء ، وبزوال العقل المريض الذي يلتزم التقاليد ، وأيضا بظهور طبقة جديدة هي الطبقة المتوسطة القارئة ، بزوال هؤلاء نجد النزعة الرومانسية في الادب » .

اي ان الفنان يخضع لشكل «ماض» من التعبير الفني ، اذا تمنى ــ بقصد او بغير قصد ــ بقاء الشكل الاجتماعي لهذا الماضي . ولذا أسميناها «أمنية رجعية» لانها تعتمد اساسا على «التكوين الجذري» للفنان . وفي صميم هذا التكوين تدخل اعتبارات مصالحه البقية الخاصة .

ففي نقطة التحول التي اجتازها الادب المصري الحديث ، يسجل المؤلف ملاحظتين (ص ٧٤) اولاهما : «انه قد طبع ونشر لابي نواس ما يزيد على سبعة كتب ، أستطيع ان اسميها كلها مؤلفات اقطاعية . فقد كان ابو نواس يعيش في مجتمع اقطاعي ، يأخذ بميزانه الاخلاقي وينشد قيمه ، والذين احيوا ذكرى هذه المؤلفات ، نسوا ــ او لم ينسوا ــ انهم يحيون تلك القيم» والملاحظة الثانية لسلامه هي : «تلك القصص الجديدة التي يكتبها الادباء الشبان في حرارة الحب للشعب،

اذ انهم آثروا التفاهم معه بلغته ، وحينئذ استهدفوا آماله ، وغايات مستقبلة» . والتناقض بين الظاهرتين في غير حاجة الى الدهشة اذا كنا (ص ٧٥) «نعيش في عصر القلق والتردد بين حياتين واسلوبين . ذلك اننا ننتقل من القيم الاقطاعية الريفية في نظام العائلة ، والاخلاق العامة وفلسفة الحياة واسلوب العيش ، الى القيم المدنية الصناعية في كل هذه الاشياء . ومع اننا نهفو الى ماضينا الاقطاعي ونحب ان نستبقي عاداتنا العاطفية ، والذهنية القديمة ، فاننا نرنو الى مستقبلنا الصناعي وننشد اهدافه ، وننزل مضطرين على قوانين العلم وحقائقه ، والعلم هو لغة الصناعة . ذلك اننا متفقون بأننا لن نحقق الرخاء لبلادنا والاستقلال لوطننا والفهم للحياة الا بالعلم » .

واذا كان ادبنا المصري الحديث ، لما يزل مهتما — اشد الاهتمام — بالطبقة المتوسطة ، فلأن هذا تطور طبيعي لسير تاريخنا . وان كانت العناية بطبقة ما ، ليست مجردة من نظرة الكاتب لها . اي ان المهم هو منهج الكاتب في تناول الطبقة الاجتماعية نفسها . ولو تأملنا ظروفنا لوعينا الحوائل التي تقف بين الطبقة العاملة مثلا وبين التعبير عن غدها . فاقتصار الثقافة على الطبقة الثرية ، كان عاملا حاسما في تأخر التعبير الفني للطبقة العاملة .

***

كيف يصبح ادبنا انسانيا ، وينشد هذه الاهداف ؟ يعالج «الادب للشعب» هذه النقطة ، بتعريف الادب الانساني اولا . ولقد عشنا زمنا نخلط بين «العالمية» و«الانسانية» في الادب . والحق ان كلمتي «الادب العالمي» لا تعنيان شيئا محددا يمكن مناقشته على مستوى علمي . اما ان يكون الادب انسانيا ، فهي قضية جديرة بالتأمل والدراسة .

ولاول وهلة ، يمكن القول ، بأن الفنون الانسانية ، هي — قطعا — التي توجه عنايتها وجهودها الى «الانسان» وحده . وحين قال سلامه موسى (ص ١٩١) «الولاء للبشر هو مذهب الاديب» لم يكن قد اتى بحل حاسم للمشكلة اذ لا مفر من مواجهة سؤال هام : من هو الانسان ؟ ولا بد من الاجابة على هذا السؤال ، قبل ان نتصدى للحديث عن الادب الانساني .

ومن قبيل التكرار — الهام — ان نقول ، بأن نظرة الانسان «للانسان» تتغير دوما في محاذاة التقدم الذهني والتكنيكي للبشر . اي ان الاديب في المجتمع الاقطاعي كان يبصر «الانسان» على نحو يغاير نظرة الفنان «البرجوازي» . والمفكر الاشتراكي يتناول القضية حسب «مفهوم» يتباين معهما تمام التباين .

ولكنا حينما نسأل — في النصف الثاني من القرن العشرين — عن ماهية الانسان وعلاقته بالاديب ، فنحن لا نحيط الفنان بأسوار علم الجغرافيا . اي انه لا يعنينا الوجود المكاني للكاتب ، بل يعنينا في المقام الاول «وجوده الانساني» : اين

هو من نظرة «العلم» للانسان ؟ هل هو قريب تماما من هذه النظرة ، ام ان ظروفه الجغرافية والتاريخية حالت دون ذلك ؟

ان الفرق الوحيد بين الفنان والفرد العادي ، ان الفرد العادي ، قد يحس بأزمة ، دون ان يملك واسطة التعبير عن هذه الازمة . اما الفنان فهو اللسان الرائع الذي القيت على عاتقه هذه المهمة .

يقول سلامه (ص ١٧) «ليس الادب الانساني ، ان نؤلف القصص ونكتب القصائد كي نبعث في الاثرياء العطف على الفقراء والتصدق عليهم ، وانما هو ان ننظر بالعين الفنية للمشكلات الانسانية والاجتماعية . ولكن من موقف الشعب نفسه ، اي من الموقف الانساني ، وليس من موقف الاثرياء ، فلا نطلب التصدق . وانما نكافح للعدل والمساواة» .

وفي البلاد العربية ادباء كثيرون يفهمون الانسانية في الادب على غير هذا النهج . الانسانية عندهم ان «نمتع» الانسان بأحلام الربيع ، واخضرار الحب ، ونشوة الجنس . حتى ان شاعرا عربيا مشهورا كتب يقول انه في دهشة من الذين يكتبون للشعب عن الكفاح والموت والدموع في حين ان عمالنا وفلاحينا ، عندما يغادرون مصانعهم ومزارعهم في حاجة الى الكلمات الحلوة التي ترطب عرق كفاحهم ، لا الى الكلمات ــ الخشنة التي تزيد اعباءهم ثقلا .

والواقع ان هذا الشاعر العربي ، قد صوّر مأساة ادبنا «الانسانيـة» اروع تصوير . فهو يرى ان العامل المجهد في حاجة الى «منديل رطب» يجفف به عرقه، ولست ادري : لماذا نسي قليلا من العطر ايضا ، يعبق المنديل برائحة جميلة ، تخفف من وقدة التعب التي يستشعرها العامل المسكين ؟

اجل ، ان عمالنا وفلاحينا مساكين ، لان تاريخ بلادهم الادبي ، قد ابتلي بمثل هذا الشاعر . فنحن لا نريد يا سيدي لهذا العامل ان يأخذ «راحتـه» و«يرطب جبينه» وينام سعيدا «مع شخيره العميق الهادىء» اننا لا نريد له ادب «الويسكي» و«ورقة التوت» لان هذه المخدرات تقتل حواسه ، فيطمئن ويرقد على مستقبله. ادب المناديل هذا يستهلك الطاقة الكفاحية عند هؤلاء المكدودين ، ويمتص قواهم الثورية فينامون على الشوك ، ولا يحسون بنزيف دمائهم ، لانهم شربوا عصير «المناديل» وتاهوا في غابات الاحلام . ادب الورود الزرقاء والنهود الرجراجة ، هو «حقنة بنج» ترسل المريض الى متاهات بعيدة عن حياته وواقعه وآلامه المرة .

ولكن ايدري ادباؤنا الكرام ، ان آثار المناديل والخمر والبنج جميعها تزول ، ويبقى شيء واحد هو الالم ؟!

هذا «الالم» هو الخامة الاصيلة للفنان «الانساني» لانه اذا كان صاحب مقدرة «كوميدية» استطاع ان يرطب حلوقنا بالضحكات ، وان تركت في نهايتها مرارة العلقم ، فهذه المرارة وحدها ، هي «المصل» الذي نستعيد به صلابتنا ، ونسترد بواسطته مستقبلنا . واذا كان الفنان ذا لون «جاد» استطاع ايضا ، ان يكشف لنا بوعي ، عناصر المأساة الانسانية التي تشكل مصيرنا على غير ما نهوى .

ولهذا كله ، قال سلامه موسى هذه الكلمات المضيئة (ص ١٩٤) «ان الانسانية في الادب تعني مكافحة الظلم والجهل والفقر . والاديب الذي يتخذ هذا المذهب الانساني تعود حياته ادبا لانه مكافح . وفي عصرنا الحاضر ، تتمثل هذه النزعة الانسانية في المذهب الاشتراكي الذي يحاول انصاف المظلومين باغناء الفقراء ومساواة الجنسين ومحو التعصبات العدوانية ، سواء كانت دينية ام طبقية ، واستخدام العلم لاشعاع النور في الاذهان ، والرفاهية في المدن والقرى ، وتحطيم القيود التي تحد من الحريات سواء كانت قيود الخرافات ام قيود الحكومات » .

هل معنى ذلك ، الا يصبح الجنس والحب والمرأة من موضوعات الادب ؟

غير صحيح ! وما نطالب به هو ان تتناول هذه الامور جميعها حسب «منهج علمي» . والنظرة العلمية للجنس والحب ، لن تدعهما موضوعين شائهين في الادب ، وانما يمسيان في مستوى الضرورة والاهمية .

هذه هي «الانسانية» التي تخلد الادب ، وترفعه الى المستوى العالمي بين انتاج العالم . والخلود هنا بمعناه النسبي ، وليس ذلك المعنى المترسب في أعماقنا ، منذ بعيد ، بأن فنون الادب «موهبة من السماء» وبالتالي «خلوده» من وهج العبقرية التي هي منحة الإله !

***

كيف يتطور الادب الى هذا المستوى من الانسانية ؟ والجواب ، انه لا يمكن للاديب ان يصبح انسانا في حدود ذلك المعنى الرائع ، الا اذا حدد لنفسه مفهوما علميا للطبيعة والمجتمع . لانهما خامتا الفن والادب ، وكافة أوجه النشاط الانساني .

ولا يستطيع ان يحدد ألاديب هذا المفهوم العلمي ، الا اذا استبعد كل الاتجاهات المنافية للعلم ، وان تمسحت به للايهام والتضليل . ولا يتحدد هذا المفهوم ايضا في اطار مدرسي جامد ، وانما بالاستقراء الذاتي لجوانب الحياة ومظاهر المجتمع . اذ بعدما يتسلح الفنان بمنهج علمي يبدأ دوره الخلاق ، في تطبيقاته المثابرة على الواقع المحيط به .

وسيبدو له ــ على الفور ــ ان الحياد المزعوم لا قدر له من الصواب وسط هذه الصراعات المتباينة . لقد عشنا في مجتمع مصري لابسته ظروف استعمارية واستبدادية . والكاتب الذي وقف بعيدا لا يكتب عن هذه الظروف لمصلحة الشعب او الذي كتب في مدح المستبدين والمستعمرين لا يمكن ان يوصف بانه «كان امينا للانسانية والمجتمع» (ص ١٥٤) لان الادب هو التعبير عن الضمير الانساني (ص ٩٣) .. والاديب هو ضمير العالم .

ودعوات الحياد ، دائما لا تنبت الا في ارض مضطربة . والموقف الحيادي

نفسه موقف مضطرب . لانه ليست هناك فلسفة ايجابية تقول بأن يصبح للناس فلسفة . بمعنى انهم لا يتمتعون بوجهة نظر . والفلسفة الايجابية لا تقف بلا حول ولا قوة ازاء الاحداث الدائرة حولها .

والادب المصري الحديث ، عرف نفرا من هؤلاء الذين تشدقوا بـ « الحيدة الموضوعية» ، فلم يجسروا على عبور هذا الموقف الى طريق الحياة العريضة والانسانية . قال هؤلاء ، في دعواهم ، ان الفن يجب ان «يعلو» على مستوى الصراع الاجتماعي ، لان مجاله الحقيقي هو «الحياة الوجدانية» للبشر . وقالوا ايضا ، بأن الاديب «الحر» هو الذي ينفض عنه قيود المجتمع ليطير في اجواء «علوية شفافة» .

والحق ان هذه الحيدة المزعومة ، هي حيدة واهمة ، لان «اللاموقفية» هنا، هي «موقف» واضح وصريح وحاسم . والشعوب دائما تردد «من ليس معنا فهو علينا» اي ان الذين يهربون من المعركة يؤيدون ــ بطريق غير مباشر ــ اعداء المستقبل للبشر . «وايما اديب لم يثر على الاستعمار والاستبداد ، وايما اديب لم يحس النار تأكل احشاءه، بل أكاد اقول ايما اديب لم يفقد وجدانه وينسى الحذر ويزج في السجن وهو يكافح ظلام الانجليز ونذالة الخديويين والملوك في مصر ، لا يمكن ان يوصف بالشرف» . «واذا غاب الشرف عن الادب فقد غاب كل شيء» (ص ٥١) . «ذلك ان ادبنا كان يجب منذ ١٨٨٢ ان يكون شعبيا ثوريا يكافح بالفكر والكلمة هؤلاء المستعمرين والمستبدين وكان يجب ان يكون على الدوام مع الشعب يقف الى صف الفلاح الذي يحمل الفأس والحوذي الذي يسوق فرسه ، والصانع الذي يصوغ الاثاث ، والطالب الذي يعجز عن اداء المصروفات ، والموظف الذي يعمل طوال النهار لقاء جنيهات لا تكفي طعام اولاده» .

وهكذا لم يكن في مقدور الفنان المصري حينذاك ، ان يقف مكتوف اليدين كالتلميذ المؤدب . وقليلون جدا هم الذين رفعوا هذه الايدي في وجه الاستبداد والاستعمار . وان نجح الاخطبوط الاسود في تحطيمها . وسلامه موسى ــ مثلا ــ كان واحدا من أولئك القليلين حين قال في جراة «ان في مصر من يعيشون بألف جنيه في اليوم ، وفيهم من يعيشون بثلاثة قروش ، واحيانا لا يجدونها» ولم يكن نصيبه حينذاك الا نوما هادئا على اسفلت سجن الازبكية ! الم يصبح الادب كفاحا، والكفاح ادبا ، كما يقول برنارد شو ؟ ليس حراما اذن ان يكون بيننا «كتاب شهداء» كما نادى سلامه ، وليس غريبا ان يصرخ بزملائه في شرف الكلمة وقداسة القلم (ص ١٦) : «أفيقوا يا ادباء مصر وافهموا وتعلموا ان الادب للحياة والانسانية والمجتمع ، وانه ليس نكتة بديعة ، او بيتا رائعا ، وانما هو ارتقاء وتطور وكفاح لقيم الخير والشرف والاخاء والحب» .

والاديب العربي الذي لم يقف الى جانب شعبه ، سواء اعلن ذلك صراحة او احتمى داخل أسوار النظريات الرجعية في الفن ، لا يملك الا ان يكون ذلك الرجل . فقد تطوعت ظروفه الموضوعية ، بأن ينطوي على نفسه ، ويتقوقع داخل

ذاته ، ليلد – في نهاية الامر – هذا الادب المتعفن اللزج .

والمدارس الادبية في اوروبا حين عنيت ب «الجمال» الفني وحده ، كعنصر يتيم للفن ، كانت تصور مأساة تاريخها الاجتماعي ، قبل ان تلخص مأساة تاريخها الفني ، بهذه الانعزالية المطلقة . فقد بلغت اوروبا حينذاك ، اعلى مراحل الازمة الاقتصادية والسيكولوجية ، في آن واحد ، بعد الحرب . اذ تمزقت أوصال تكوينها الاقتصادي ، بفعل الخسائر الرهيبة التي استنزفت دماءها في الميدان . وتمزقت ايضا ارواح بنيها ، بعد ان صهرت نفوسهم في بوتقة التناقض الجذري العميق ، بين المثل العليا فوق صلبان الحرب ، وبين اتون هذه الحرب . أحسوا بتناقضات اخرى بين اخلاقيات المجتمع البرجوازي وبين القيمة الحقيقية لهذه الاخلاقيات ، وبين دعاتها ورافعي راياتها من جانب ثالث . ومن ثم كانت الدعوة الانعزالية هنا ، احتجاجا ادبيا على «فوضى المجتمع الجديد» (١) . وفي مصر ، لم تنبت الحركات «البورجوازية» الا من صميم الاضطراب الجذري في ارض المجتمع .

يقول سلامه موسى (ص ٩٥) «ليس العالم في فترة تاريخه الحاضرة في استقرار . فاننا نعيش في وسط يحوي من الحضارات والثقافات والاهداف الاجتماعية ، بل يحوي من الوان الاستعمار ، والاستغلال والرجعية ، في الشرق والغرب ، ما يحمل كل انسان انساني على ان يعرف مكانه من هذا الاضطراب او هذه الفوضى ، ويعينه . وعليه ان (يجتهد) حتى يميز بين الحسن والسيء . ثم عليه بعد ذلك ان يعرف جبهته وهدفه ومعسكره فيدافع عن موقفه ويجهد للوصول الى هدفه . على كل انسان ان يفعل ذلك اذا استطاع . والاديب أولى الناس بان يفعل ذلك ، اذ هو يرى اكثر ويفهم اكثر » .

وهو – بهذه الكلمات – دق ناقوس الخطر ، فمن كان بغير وعي ، ينعزل عن الناس وحياتهم ومشكلاتهم ، اصبح لا يملك سلاح «الجهل» . ومن تشدق «بعلوية» الفن عن هذه «السفاسف» أحس انها ليست كذلك ، بل هي ضالته الوحيدة . ومن راى في الاتجاه الجديد ، عدوا لمصلحته الخاصة وكيانه في المستقبل ، لم يبتعد عن الشعب ، بل جال في صفوفه ، مخربا ، وداعيا للهزيمة والفشل . والذين اطمأنوا على «حقوقهم التاريخية» فيما مضى ، وكانوا مستقرين في هدوء البال ، امسوا قلقين ، يأكلهم التوجس ، والخوف والحذر . وتغير ادبهم ، بالتالي ، فبعد ان كان «ترفا» و«متعة» اصبح كفاحا نشيطا ضد اهداف الشعب .

«وفي ظروف الاستقرار او الركود او الطمأنينة يفشو ادب الترف واللذة ، بل ربما على الدوام يكون مؤلفوا هذا الادب انفسهم من المترفين الذين استقروا

---

1 — **Plekhanov, Art and Social life, P. 48.**

وارتضوا حالهم الاجتماعية السائدة . فكرهوا التغيير ، وقنعوا بلذة مستقرهم ونسوا الانسانية» (ص ٩٤) .

لذة «الاستقرار» اذن ، هي الهدف الكبير الذي ينشده دعاة المتعة ، في المجتمع «المستقر» على مصالحهم وكيانهم . اما حين يتزلزل هذا الكيان ، فانهم يتحولون بسرعة الى ادب الكفاح ... الكفاح المظلم !

ودعاة التحليق في فضاء الفن «الاصيل» ايضا ، على غير فهم واضح بطبيعة الفن . لان الاديب ليس مخلوقا هلاميا لا يتأثر بما يحيط به خلال عملية الخلق الفني . ان الفنان قطعة من الانسانية ، بما يتجمع فيها من تراث تاريخي واجتماعي وبيولوجي . اي ان الاديب – كانسان يعيش بيننا – هو جماع تاريخي واجتماعي وبشري لفترة زمنية معينة ... وهو حين يكتب لا يتجرد عن هذه الخصائص المكونة لانسانيته ووجوده . لان تجرده منها بمثابة تجرده عن جسده البشري وعقله الانساني وكلاهما تعبير عن تكوينه العضوي والسيكولوجي والذهني .. هذا التكوين الذي يتعاون في تناسق اثناء عملية الخلق الفني . ومن هنا يبدو واضحا اننا لا نستطيع ان نعزل الفنان عن حياته بل ، «ان اعظم مؤلفات الاديب هي حياته» (ص ٥٣) .

وكثيرا ما يتوه هذا المعنى عن أدمغة الكثيرين من ادبائنا وفنانينا . لانهم يؤثرون تعريف «الموضوعية» بأنها التجرد من كل عاطفة ذاتية . ولو كانت العواطف التي يعنونها هي الكراهية الساذجة او الحب الساذج ، لاسرعنا بموافقتهم .. ولكنهم يقصدون بالعواطف شيئا آخر هو «الميل» الى مبادىء معينة دون اخرى . والفنان ، ايا كان ، يناقش الحياة والكون والانسان «بما تكون له من فلسفة بشأن الانسان ومجتمعه . ولا يمكن ان يكون هناك اديب بلا فلسفة» (ص ٩٣) ، وسواء تم ذلك بوعي أو بغير وعي ، فانه لا يلغي القضية .

ولذلك تساءل سلامه موسى (ص ١١١) : ما هو اعظم ما يؤلفه المؤلف في الادب ؟ واجاب «هو حياته ، كيف عاش ؟ كيف ارتزق ؟ ما هي الثقافة التي اثث بها ذهنه ؟ ما هي علاقته بمجتمعه ؟ هل سعى لخيره ام لضرره . بل ما هو كفاحه في هذه الحياة ؟» .

ثم يقول «ايها القارىء ادرس الكتاب الاول الذي الفه المؤلف . وهو حياته . بل طالبه بذلك حتى يخرج كتابا يبين فيه المبررات التي حملته على ان يسلك سلوكا معينا في السياسة او الاجتماع او الاستعمار او غير ذلك» .

ان دعوة سلامه هنا تلخص – بشكل رائع – منهجه في فهم الادب . هذا المنهج الذي أهداه لنا مركزا في كتابه العظيم «الادب للشعب» لنستعين به في حياتنا الادبية الجديدة .

وأول الاعباء التي يلقيها على عاتقنا ، هي ان «نعي» موقفنا في الحياة والفن، بدلا من ان نسير هكذا في «عشوائية» تتميز بروح المغامرة ، لا بروح الكفاح الجدي المنظم .

ولقد وقع سلامه موسى ، شهادة غالية لابناء الجيل الجديد حين قال (ص٢٥) «اني اعمل واكافح كي يتغير هذا المناخ . وسيتغير لا بمجهودي انا وحدي ، بل بمجهود هؤلاء الشبان الجدد الذين رأوا النور وتحرروا من استبداد التقاليد وعملوا لتطور الفكر في مصر» .

وهي ليست شهادة ، بقدر ما هي وثيقة . انها مسئولية ثقيلة ان نتحمل عبء تطوير مجتمعنا .

***

ما هي مسئولية الادب الجديد ؟

ان السؤال — رغم بساطته — يثير لغطا اذا تناوله البعض ، كما يحدث بالفعل ، على طريقة الحماس العاطفي المفرط .. لكل ما هو جديد .

ولكني اقول ان الفرق بين القديم والجديد ، لم يعد فرقا زمنيا . وانما هو — في اقرب المعاني واولها — فرق اجتماعي وسيكولوجي . بمعنى اننا لا نمقت تراثنا القديم ، بل يجب ان ننكب على دراسته في تآلف وفهم وحب . و«ليست العبرة في الادب والفن ، بالقديم والجديد ، وانما العبرة بقيمة هذا الفنان او الاديب، قيمته الانسانية والاجتماعية التي يحم بها الينا، ونحم اليه بها. فنتبادل وإياه الفكرة في حنان وانشغال انسانيين» (ص ٤٧) .

«فيجب ان يكتب بلغته . وان يكون كفاحيا في مذهبه لان الشعب يكافح من اجل حقه في الحياة الكريمة . وان مشكلة المرأة هي رف لجميع المشكلات الاجتماعية . ولذلك يجب ان تكون مساواتها بالرجل بؤرة الكفاح . وهي تنتهي من هذا الموقف الى ان الادب يجب ان يكون انسانيا في نزعته ، اشتراكيا في برنامجه وان ديمقراطية الدولة يجب ان تنطوي على ديمقراطية المجتمع والمصنع والمزرعة والبيت» (ص ٨٧ ، ٨٨) .

ابناء الطائفة الاخيرة هذه ، هم الذين يحملهم سلامه موسى «الامانة» وليس من بينهم على وجه التأكيد هؤلاء «الشبان» الذين يتمسكون بالقيم الخلفية .

وهؤلاء ، لا يقتصر نشاطهم الرجعي ، على الدعوة الى المثل القديمة فحسب، بل هم يبعثون هذه المثل من مرقدها . لا بقصد الدراسة كما نريد وانما بقصد الاستهواء والتطبيق (١) .

واذن ، فالادباء الجدد ، هم الذين درسوا مجتمعهم ، وتبينوا حقيقة الصراع

---

١ — «ارى أن يكون نشر الكتب القديمة في نطاق محدود ، وبعد فحص دقيق ، ذلك ان كثيرا منها لا يخلو من اسفاف يترك اثرا في أخلاق شبابنا ودواوين الشعراء ذوي الاسماء الطنانة على حين ان الواحد منهم لا يساوي عشرة قروش» سلامه موسى — مجلة الثورة — عدد ديسمبر ١٩٥٤ .

العميق بين متناقضاته ، ومن ثم آثروا الوقوف الى جانب الاطوار الجديدة النامية من تاريخه .

وعلى هذا الضوء ، فهموا كلمة الشعب فهما جديدا ، لانهم بداوا يحسون ان الشعب هو الجندي المجهول الذي يجب عليهم ان يرفعوه الى المستوى الفني والاهتمام الذهني في القصة او الشعر والرسم والنحت ويكتبوا عن حياته ويرسموا اهدافه وما فيه من عبقرية او انسانية (ص ٣٢) .

والحق ان الوسيلة والهدف ـ في الادب الحي الجديد ـ اصبحا كلا واحدا لا يقبل التجزئة لان الوحدة العضوية التي تجمعهما لا تحتمل فصلا حاسما بين عناصرها .

والعلاقة بين الاطار الفني للعمل الادبي ، ومحتواه الانساني ، لم تعد علاقة ميكانيكية يمكن الحكم ـ على هداها ـ بأن البلاغة في اللفظ ، دون المعنى ، او العكس . لان الاعمال الفنية في حقيقتها كائنات حية متكاملة . ولم تكن هذه الاعمال ، على غير هذا النحو من قبل . وانما كانت هناك نظرة آلية خلقت هذه التجزئة . ولذا كان «الاديب الجديد ، هو الذي يدرس الحياة ، ويحاول ان يجد نظرة جديدة لشئونها اعمق واوسع من النظرة المألوفة» . والنظرة الجديدة ، لا تسقط هكذا من السماء ، انها تنمو في أحشاء النظرة القديمة ، وتولد من صميم التناقض الكامن داخلها ، وعملية الولادة هذه ، تفترض البقاء المؤقت لقوة النظرة القديمة ، لان النظرة الجديدة لم تكتسب من القوة بعد ، ما يمكنها من صياغة المجتمع والفكر على نحو جديد .. مرة واحدة .

واسلحة الفنان في معركته الجديدة ، تصنع ارض المعركة نفسها . فاذا كان هو يخوض معركة شعبية ، وجب ان تكون لغته ـ مثلا ـ هي لغة الشعب . لان اللغة تعين الاسلوب والمنهج ، اذ هي تدخل في التركيب العضوي للعمل الفني ، وليست «وسيلة للتعبير» كما يتوهم البعض .

كان حماة اللغة العربية ـ وما زالوا ـ يقولون ان اللغة هي اداة التعبير . واذا وجد الفنان المصري انه لا يستطيع ان يصل افكارنا بالناس ، الا بواسطة هذه الاداة ، فاننا يجب ان «نرفع» الشعب الى مستوى الادب «الرفيع» .

واجاب الادباء الجدد ، على أن المبدأ الاول القائل بأن اللغة اداة ، والفنان له مطلق الحق في استخدام الاداة القادرة على التعبير عن احساساته ومشاعره . وقالوا انهم يجدون في اللغة الشعبية المصرية اداة اكثر توفيقا في نقل خلجاتهم ، واقدر تعبيرا عن اهدافهم . ثم استطردوا بأنهم «ينزلون» الى الشعب بلغته ، بدلا من العكس . وفي هذا «الارتفاع» و«النزول» يتضح مدى الخطأ في كلا الدعوتين لانهما اغفلتا هذا الفهم الجديد للغة . وهي انها «عنصر حي» في التركيب العضوي للعمل الادبي . وحين نقول بأدب مصري ، لا يتوه عن بالنا ، انه من غير المعقول ان يصبح هذا الادب كائنا عضويا حيا متكاملا ، وفي بنيانه العضوي ذراع غريبة . لان هذا ـ فوق انه مستحيل ـ يؤدي الى تشويه الكائن الحي . وكذا نفس الامر في

العمل الفني ، ما دمنا نقول بأنه اللغة «عضو» حي في جسمه الحي . ولا يمكن بالطبع ، أن تستغني عنه بعضو آخر مماثل في جسم آخر ، ولو كان شقيقا توأما.
ومن اعباء الناقد الجديد ، ان يرافق الفنان الجديد في خطواته الجديدة .

***

بمعنى انه يلتزم بهذه النظرة الموضوعية للعمل الفني . فالاوروبيون ينظرون الى ادب الكاتب ، كما ينظر احدنا ال ى المبنى الكامل بكل ما يحتوي من حدائق وطبقات وموقع وما يدل عليه من فلسفة المهندس الذي وضع تصميمه واشرف على تشييده . ولكن الناقدين عندنا يقفون عند احدى اللبنات ويقولون : هذه رخوة او هذه في غير موضعها» (ص ٥٣) .

وكلمات سلامه هنا توضح العلاقة بين الناقد والفنان . فليست هناك حواجز حاسمة بين مهمتهما في المجتمع الوليد . انهما يشتركان في المنهج الواحد ، و«النظرة» الواحدة . ولذا ، فعلاقتهما ، هي علاقة اليد باليد الاخرى اثناء البناء. وانجلت بذلك الوظيفة الحقيقية للناقد .

وعندما قرر مؤلف «الادب للشعب» (ص ٩١) : ان النقد السديد للادب هو النقد الاجتماعي . اي يجب ان نسأل عن قيمة الاديب ، ما هي خدمته للشرف او للانسانية ، كان تقريره ، بمثابة رد فعل ، للحركة النقدية القديمة التي تدرجت في فهمها للنقد من انه «ابراز العيوب» الى «ابراز العيوب والمحاسن» وتوقفت عند هذا الحد . وما كانت تعني بالعيوب والمحاسن الا اللفظات اللغوية ، والتركيبات النحوية وما اليها . ولم تشر يوما الى العيوب الاجتماعية او محاسنها في العمل الادبي . حتى لا يتحول الادب في زعمهم عن هدفه الاصيل .

ولما تغيرت مفاهيم الاديب حسب نظرتنا الجديدة اليها ، تدرج النقد في خطواته الامامية الى ان كشف عن قيمته الاجتماعية . ولكن هذه القيمة — كما قلت — لا تصيب مرماها الا اذا توازنت مع الفن الناجح ، ولذا خطا النقد الحديث، خطواته الجديدة ، بأن تقدم الى العمل الفني بسؤالين :

- الى اي مدى تناسق الشكل البنائي مع المحتوى الانساني في ابراز قيمة العمل الفني ؟
- ما القيمة الانسانية لهذا العمل ؟

واصبحت الاحكام الحاسمة وسيلة غير مجدية ، للاجابة على هذه الاسئلة ، وانما هو «التشريح العلمي» للنص ، الذي أصبح الطريق الجديد للناقد .. يرافق معه الفنان وعمله ، مرافقة منيرة كاشفة .

والناقد الجديد ، هو الذي يعرف الادب بأنه «دراسة الانسان في جملته . وهذه العبارة تعني ان ندرس الانسان في اقتصاده وامراضه وثقافته واتجاهاته الذهنية والعاطفية وأهدافه المستقبلية» (ص١١٠) . واذن فالاديب «الذي لا يعرف

علل الفقر والمرض ، لا يجهل الاقتصاد فحسب ، وانما يجهل الادب» .

والترابط الموضوعي بين المعارف الانسانية ، هو الذي حدد للاديب تعريفه العلمي للعمل الفني . هذا الترابط الوثيق ، هو ما نحسه في «تشابك» اتجاهات العلم الواحد ، وبين العلوم المختلفة ، ولا يمكن فهم هذه العلاقة الشبكية الا حسب منهج علمي . بل لا يمكن التعرف على هذه العلاقة ، وتفهم دقائقها الا اذا حصلنا على هذا المنهج . وما الاخطاء النظرية والتطبيقية ، التي يقع فيها الكثيرون من ادبائنا ، الا لانهم يدرسون احد جوانب الحياة معزولا عن بقية الجوانب الاخرى ، غير واعين بالرابطة المادية والروحية التي تضم جوانب الحياة جميعا . وحتى لو عثروا على هذه الرابطة ، فان منهجهم العفوي لا يدلهم على حقيقتها الموضوعية .

والمفكر الثوري ، هو الذي يدرس مجتمعنا على المدى البعيد .

والسؤال : اين كان ادباؤنا من «هذا المدى البعيد» ؟

كان المدى البعيد ، في نظرهم ، الى الماضي ولذا جاء ادبهم اكفانا جميلة الصنع ، ولكنها لا تبشر بالحياة ، وانما تدق اجراسا جنائزية «جميلة» .

والاجراس الحزينة في ادبنا الحديث ، نسمعها في وضوح ، من صفحات الادب «الغيبي» الذي لا يجد تفسيرا للكون والحياة والانسان الا في بطون الكتب الصفر . وخطورته انه لا يرتد الى الماضي ، لانه يعالج ـ بالفعل ـ مشكلاتنا المعاصرة . وانما يفرز بواسطة منهجه الغيبي ، كافة عوائق تقدمنا وارتقائنا : فالتواكلية المطلقة ، والهروبية ، واللامبالاة ، وغيرها من القيم التي يبثها هذا النوع من الادب ، على انها فضائل اجتماعية ، تعبر في حقيقة الامر عن فلسفة خنوعية متخاذلة ، لا تلبث قلوبنا ازاءها ، ان تفرغ ما بداخلها من شحنات الكفاح والعمل. هذا الادب يذيب صلابتنا ويحيلنا الى دمى يحركها القدر ، لقد نسوا ان القدر الحقيقي هو الانسان . الانسان المبدع الخلاق الذي يقفز كل يوم مع انتصاراته العلمية المظفرة اسرار الغيب والمجهول ، الى عالم الحقيقة والانسان وحدهما . والمثول امام الحقيقة والانسان ، لن يعوزه دقات حزينة من ادب اسود . وانما يتطلب فرحا واشراقا وتفاؤلا .

اي ان الادب الواقعي ليس هو الواقع فحسب ، وانما هو النظرة العلمية للواقع ايضا . والتشريح العلمي للواقع ، يقود الفنان الصادق ـ بالضرورة ـ الى التفاؤل . ويقوده الى فهم الموضوعية فهما لا يلغي ذاتيته . ومهما اشترك ادباء العالم جميعا في منهج واحد ينظرون به للادب والحياة ، فانهم سيظلون الى الابد متباينين مستقلين ، تفصل بين الواحد والآخر حدود منيعة حاسمة ، هي المكونات العضوية والذهنية والاجتماعية والنفسية لكل فنان (١) التي لا ريب انها تختلف

---

١ ـ يقول سلامه موسى (ص ١٧٦) : «ان الشخصية التي تنبع من النفس ، ستبقى على الطابع الذي يميز بين كاتب وآخر ، حتى ولو كان كلاهما شعبيا» .

ـ بطريقة او بأخرى وبدرجة كبيرة او صغيرة ـ بين اديب وآخر . وهذه هي ذاتية الفنان .. وموضوعية الفن .

الموضوعية في الفن ، لا تقتصر في تسجيلها الظروف المحيطة بجوهر العمل الفني ، على الصدق الفوتوغرافي ... انها تعترف بالعامل السيكولوجي الـــذي يزهو به عشاق علم النفس ، وتعترف بالعامل الاقتصادي الذي يتحصن داخلــه الميكانيكيون .. ولكنها تعترف في نفس الوقت ان هذا العامل الاخير هو العامــل «الحاسم» في تطور المجتمعات وتاريخها . انه ليس «العامل الوحيد» كما يقــول رواد الاتجاه الميكانيكي ، ولكنه العامل الحاسم ، ليس «عاملا وحيدا» لانه ليس إلها جديدا او قدرا جديدا ، لا قبل للانسان على احتماله او تغييره . ولاننا نعترف بكافة الظروف الموضوعية الاخرى التي لا يمكن لعقل صادق انكارها . ولذا كان على الاديب ان يدرس هذه الظروف في علومها المختلفة .

ودراسة كهذه ستسمو به الى «المرتبة الانسانية» بعد ان كان اديبا فحسب . «الانسان» يلزم ان يتعرف على ذاته الانسانية بأن يكشف العلاقة بينها وبين هذا الكون الذي يعيشه . والفنان أولى البشر جميعا باكتشاف انسانيتــه . والكاتب العظيم (ص ١٧٦) «يمكن ان يكون بعضه فيلسوفا ، او بعضه عالما ، او بعضه اديبا، ولكن معظمه يجب ان يكون على الدوام انسانا».

والفنان الانسان في بلادنا العربية لن يكتب للفراغ .. بل سيضطر الى ان يكتب للبشر ، فيوثق علاقتهم بهذا الكون وتلك الحياة التي يعيشونها وهم ، اما في غيبوبة الخرافة ، او في أسر النظم اللاإنسانية . وهو حين يزيد الفهم للحياة ، «سيزيد التوسع الذهني . ويزيد الوجدان كأننا نزداد وجودا بقراءته» (ص ١١٧).

والفنان الانسان ـ في بلادنا العربية ـ لن يطالبنا بأن نجعل مراسينـــــا الاجتماعية وفق التقاليد في الالف سنة الماضية ، وانما وفق ما نستعد له من نظم الالف سنة القادمة» (ص ١٠٦) .

يقول سلامه موسى (ص ٥٢) «وهذا وضع جديد للاديب ، الذي لم يعــد خادما يهرج ويسلي ويمدح ويقول النكتة . اذ هو الان معلم ومرشد . هو نبي له رسالة » .

الفصل الثامن

طريقنا.. حرية الفكر

في عام ١٩٢٤ قرر رئيس الوزراء المصري حل البرلمان في يوم افتتاحه .

ثم بدأت بوادر الازمة العالمية تظهر في الافق حوالي عام ١٩٢٨ .

وفي عام ١٩٢٨ جاء محمد محمود ، فعطل الحياة النيابية بكاملها ، والفى مائة رخصة صحفية .

وخلال سنة ١٩٣٠ بلغت الازمة العالمية قمتها ، واصبح الخراب الشامل يهدد الدول الراسمالية الكبرى .

وفي مصر ، كان اسماعيل صدقي يمسك مقاليد السلطة ـ باسم الشعب ! ـ بينما هو يمثل في حقيقة الامر «اتحاد الصناعات المصرية» ، ومن ثم الغت حكومته دستور ١٩٢٣ ، واصدرت بدلا منه دستور ١٩٣٠ الذي حطم قاعدة الانتخاب الحر المباشر ، واضاف بنودا جديدة الى حقوق الملك والوزراء «واوقع بنا من الوان الاستبداد البشعة ما اضطره هو نفسه الى ان يطالبنا بنسيانه عام ١٩٤٦» (١) .

وقبيل هذا التاريخ ـ اي حوالي عام ١٩٤٥ ـ صدر لسلامه موسى كتيب صغير بعنوان : «حرية العقل في مصر» (٢) .

والكتاب وثيقة تاريخية ، تروي لنا فصلا من قصة الحرية الفكرية في مصر،

---

١ ـ تربية سلامه موسى (ص ٢٤١) .

٢ ـ صدر عن دار الفجر بالقاهرة .

فهو يشير الى الاستعمار كعائق كبير في طريق الحرية ، ويضرب مثلا بالانجليز (ص ١١) : «حين كان اعظم ما يصرون عليه هو الا تحدث في مصر دعاية اشتراكية ، لانهم يعرفون ان الاشتراكية هي الحمض الذي يكشف عن زيف الاستعمار ويوضح جرائمه» ثم يقول (ص ١٢) :

«ولذلك أعظم ما تسأل عنه ادارة المطبوعات عندنا عن المتقدم لها بطلب رخصة او امتياز مجلة او جريدة هو هذه النقطة : هل هو اشتراكي ؟ هل يمت بصلة الى التفكير الاشتراكي ؟» ثم يقرر «ولذلك تعيش السياسة في مصر بلا مذاهب . فلا نجد حزبا للاشتراكية او الراديكالية ، بل حتى لا نجد حزبا للمحافظين . لان الجمهور قد عمه تبلد او جمود فكري يرجع الى هذه الادارة التي تمنع انشاء الجرائد والمجلات ، وترى المصباح الاحمر ، مصباح الخطر ، في كل شخص مستنير درس الاقتصاديات ، وعرف انها العامل الحاسم في تطور المجتمعات ، وانتهى الى التحليل العلمي الصحيح ، للفقر والاستعمار وبقاء النظم الاستغلالية» . وبعد ان اوضح سلامه في كتابه الثوري مضار الأمية السياسية التي يعيش فيها شعبنا ، صرخ باسم حرية العقل البشري (ص ١٦) : «لهذا يجب ان يلغى قانون المطبوعات وادارة المطبوعات ، هذه الادارة التي ليس لها شبيه في امة ديمقراطية . لانه ليس من الشرف للامة المصرية ان تعيش كالموتى في القبور ، قد كتب عليها الصمت والسكون الى الابد» .

لم تكن ثورة سلامه موسى عام ١٩٤٥ ، الا تجسيدا لأزمة الحرية الفكرية في بلادنا العربية ، وامتدادا لثورته العظيمة ، قبل هذا التاريخ بعشرين عاما . ففي عام ١٩٢٧ — وشرقنا العربي يعاني من انفاسه المكتومة بأيدي المستعمرين المتشابكة مع ايدي المستبدين من ابناء الوطن — صدر كتابه عن «حرية الفكر» (١) تعبيرا ثوريا حاسما عن ازمة الصراع بين الجهاز الاقطاعي الحاكم ، والقاعدة الشعبية المغلوبة على امرها .

وبالرغم من ان الكتاب يعرض لمراحل تطور الحرية الفكرية عبر التاريخ ، الا اننا نحس احساسا عميقا بأن هذه الصفحات الطويلة جميعها ، تمهيد للجزء الصغير الاخير ، الذي خص به تطور الحرية الفكرية في مصر . وهو يصدر الكتاب بأسطورة رمزية عن جماعة تعيش على فتات القدامى وبقايا الاجداد حتى اذا خرج من بينهم واحد ليتعرف على الدنيا خارج اسوار مدينتهم الصغيرة — وكانوا يعتبرونها الكون كله — اتهموه بالكفر ، وحكموا عليه بالموت ، لو قدر له ان يعود. ثم عاد بالفعل ، ليقول لهم اشياء مثيرة ، فقد راى عالما جديدا يبز مدينتهم في كل شيء ، ولم يكد ينتهي من حديثه حتى انهالوا عليه بالرجم ، ومات ! ومرت سنوات طويلة ، شعر اهل المدينة اثناءها بحاجتهم ، لو ارادوا البقاء ، الى اكتشاف

---

١ — صدر عن دار الهلال بالقاهرة .

المجهول ، والخروج من قوقعتهم . فهجروا المدينة الى خارج أسوارها ، وتوقفوا ذاهلين حين رأوا عالما اجمل وارحب من عالمهم الصغير ، واخـذوا يترحمون على شهيد جهلهم قائلين (ص ١٥) : «انه انقذنا ، ونحن ذبحناه» . ويتضح لنا جليا ان كاتب الاسطورة ، يستهدف ان يفسر لنا جملة اشياء : فهو يؤكد ان المعنى الحقيقي للحرية ينبثق من صميم الكيان المادي للمجتمع ، ويصر على ان احساسنا بالحرية ينبع من الحاجة الاجتماعية للفرد ، وينتهي بذلك الى ان النصر النهائي للحريـــة مهما وقفت في طريقها اغلبية المعارضة ، قداسة القيم الموروثة ، والشك والحيرة والقلق مع مولد كل جديد .

وليس الخيال — في نهاية الامر — الا ظلالا من الواقع الانساني ، فلقد نبت امثال هذا البطل الاسطوري من واقعنا مرارا . ويذكر سلامه (ص ٣٠) انه فـــي عام ٤١٥ (ق.م) ، مات رجل يوناني يدعى بروتاجوراس كان يمشي صارخـا بين الناس : «ان الانسان هو المقياس الوحيد لكل شيء في العالم . وان العمر اقصر من ان ينفق في البحث عن وجود الآلهة ، واننا يجب ان نوجه نشاطنا الى تحسين العالم وزيادة متعه» . ولكن النهاية الرهيبة التي لاقاها بطل الاسطورة الرمزية ، واجهها ايضا هذا الشهيد اليوناني ، وما تزال ، تدق نغما جنائزيـــا امام موكب الحرية الى يومنا هذا ، ذلك ان الفكر ليس امرا «باطنيا» يمكن للفرد ان يمارسه دون عناء ، «وانما الفكر هو فكر لانه حر ، ولا بد من حريته ليظل فكرا ، فـــلا يتحول الى سرمدية الغريزة» (١) . وبهذا المعنى يفتتح سلامه موسى حديثه عـــن حرية الفكر ، فيقول انها تتضمن تلقائيا حرية التعبير (ص ١٧) .

وليست حرية الفكر «ترفا» جميلا يمكن مزاولته بعيدا عن المجتمع ، ذلك ان حرية الفكر تتضمن بصورة عفوية حرية المجتمع ، اي ان العمل من اجل الحرية الفكرية ، معزولا عن العمل من اجل حرية المجتمع ، شيء بلا معنى . وهذا هـــو منهج سلامه في التفكير ، فهو يفسر اضطهاد الحكام للمفكرين ، بأنه «الخوف» من تغيير الاوضاع الاجتماعية التي استراحت اليها مصلحة هؤلاء الحكام . ومنـــــذ القديم ، والصراع بين البشر ، والنظم الاجتماعية المستقرة لا يهدأ . و«القديم» هنا لا يعني «منذ الازل» وانما اقصد ذلك التاريخ الذي سجل الصراع الاول بين الناس ، حين ادى تطور المجتمع البشري الى تقسيم بني الانسان الى سادة وعبيد. ففي المجتمع المشاعي الاول ، حيث لا استثمار ولا مستثمرين ، والجميع يصارعون الطبيعة في حركة جماعية متساوية ، لم يكن هناك معنى للصراع بين فريق وآخر. لكن التقدم الطبيعي للمجتمع ، ما كان سيتوقف عند هذه المرحلة البدائية . ومن ثم تطورت — فيما بعد — ادوات الانتاج ، وتغيرت بالتالي علاقات الانتاج ، فاستأثر فريق بالوسائل الانتاجية وحرم منها آخرون . وكانت هذه هي التفرقة الاولى بين

---

١ — د. كامل عياد — مجلة الآداب البيروتية — عدد اكتوبر ١٩٥٤ .

البشر ، صوّرها افلاطون تصويرا جامدا رجعيا في مدينته المثالية ، فأوهمنا انها «تفرقة طبيعية» ، ثم رأينا كيف اثبت التطور التاريخي انها من صنع القوانين العلمية المستقلة نسبيا عن ارادة الانسان. فما كانت النتيجة الحتمية لتطور المجتمع البدائي الا ظهور المجتمع العبودي . واذ تتاح فرصة الحياة في مثل هذا المجتمع لقلة من الناس دون غالبيتها ، يتولد المعنى العلمي للصراع من اجل الحرية ، لانها – بهذا المعنى – تصبح وظيفة اجتماعية في الحياة ، ولا تنفصل عن ضرورة الظروف الموضوعية المحيطة بالمجتمع . وهكذا نعي الدور الذي تقوم به الطبقة المسيطرة في مجتمع ما ، ضد حرية الطبقات الاخرى وتفكيرها . فليست النواهي الاخلاقية كما يرى سلامه في الطابو مثلا (١) الا رموزا عرضية لجوهر الصراع الحقيقي . وكذلك ما يترتب على مخالفة هذه الافكار من عقوبات . وبالرغم من ان العقوبة هنا تشكل «اعتداء» على حرية الفرد في التفكير ، الا ان ما تتخذه من صيغ قانونية ، يحمي سلطانها من هذا الوصف . وما الدولة نفسها الا صياغة قانونية للمجتمع ، لانها الجهاز الذي ينوب عن مصالح الطبقة الممتازة في قمع الافكار المناوئة لها . ولو تأملنا كيف ان المجتمعات المشاعية الاولى قد خلت من هذه المؤسسة المسماة بالدولة ، لاكتشفنا انه لم تكن هناك الاسس التي يمكن بناؤها عليها . «لم يكن هناك فريق من الناس لا عمل له غير الحكم ، ويحتاج لاخضاع الآخرين بالعنف الى جهاز خاص للقسر ، الى السجون ، الى فصائل من الجنود» (لينين) . فالدولة ظهرت عندما ظهر انقسام المجتمع الى طبقات ، اي الى جماعات يمتلك بعضها على الدوام عمل الآخرين . وبهذا الانقسام يتحول بعض الناس الى محكومين ، والبعض الآخر الى اختصاصيين في الحكم يضعون انفسهم فوق المجتمع ، ويطلق عليهم اسم الحكام او ممثلي الدولة . وهؤلاء في حاجة دائمة الى جهاز معين للقهر ، سواء كانت العصا البدائية ، او الخنجر الحجري في عصر العبودية ، او السلاح الناري الذي ظهر في القرون الوسطى ، او السلاح الذري في القرن العشرين . «لقد تغيرت اساليب العنف ، ولكن في جميع العصور التي وجدت فيها الدولة ، كان يوجد على الدوام فريق من اشخاص يحكمون وينهون ويأمرون ويسيطرون ، وفي ايديهم للابقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدي والعنف كسلاح يتناسب مع مستوى التكنيك في كل عصر» (٢) . الدولة اذن ، هي «آلة صيانة» لسيادة طبقة على اخرى وكتاب سلامه موسى عن «حرية الفكر» هو

---

١ – «الطابو اصناف عديدة . كانت المجتمعات القديمة تحرم اكل بعض الحيوانات كالخنزير مثلا، لئلا يتجسد في جسم الانسان ، ويصبح نجسا . او هو طائر تتوهم القبيلة انه أبوها فتحرم قتله ويدعى Totem» (ص ٢٤) .

١ – هذا النص للينين ، والنص السابق ، مأخوذان عن كتابه (الدولة والثورة) .

قصة الدولة مع العقل البشري .

***

والجزء الاول من القصة ــ او المأساة ! ــ يبدأ مع ظهور الدولة حيث «كانت الآلهة القديمة غير قادرة على كل شيء . فكان في عجزها هذا بعض التيسير للحرية الفكرية . وعجزها هذا يرجع الى نظر الانسان العلمي» (ص ٢٥) وقد تحول هذا النظر العلمي الى عقائد دينية «لقلة وسائل التحقيق عند الانسان الاول ، ولان طبقة من الناس رات من مصلحتها ان تروج العقائد الدينية وتعيش منها» (ص ٢٦) . هذه الفئة التي رات من مصلحتها تجميد النظرة العلمية في قالب العقيدة الدينية تكونت تاريخيا من شيوخ القبائل وزعماء العشائر الذين اصبحوا ملوكا وكهنة ، بعد ان كانوا يستمدون سلطانهم من صميم القيم الانسانية التي تعيشها القبيلة او العشيرة . فقد تحولوا الى تأمين مصلحتهم الطبقية بالـذود عن مطالب الفئات المالكة ، وقمع العبيد . ولم يقتصر دفاعهم وقمعهم على القيم المادية ، وانما كانوا ابعد نظرا فحاربوا القيم الروحية والفكرية للعبيد ، بل روجوا بينهم مثالياتهـم الداعية الى الخضوع والمذلة ، حتى اذا غزت هذه التعاليم دماءهـم ، لم يفكروا ــ تلقائيا ــ في محاولة تغيير وضعهم الاجتماعي .

واعتداء الدولة الاول ــ ممثلا في الدولة العبودية ــ لم يكن قاصرا علـى سيادة الطبقة القوية فحسب ، وانما تضمن اعتداء الافكار السائدة ، على الافكار التي يمكن ــ بظهورها ــ ان تناوىء التفكير الغالب . وكانت الوسيلة المجدية هي ترويج «العقلية السائدة» بين الجماهير المسحوقة . وليس هذا شيئا صعبا ، لان الطبقة التي تتصرف بوسائل الانتاج المادي ، تتصرف في نفس الوقت ــ كنتيجة طبيعية ــ بوسائل الانتاج الفكري ، فتخضع لها ــ بصورة قلقة ــ افكار اولئك المحرومين من وسائل الانتاج المادي . الا ان عقلية الطبقة الحاكمة لا تسود ــ مع ذلك ــ الا الى اللحظة التي تنضج فيها ، في قلب المجتمع نفسه ، القوى المنتجة الجديدة ، فتدخل بدورها في نزاع مع علاقات الانتاج القديمـة . والنزاع بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج هو المحور الدرامي للثورات الاجتماعية . وهكـذا ينشب النضال بين الطبقات ، وتولد الافكار التقدمية التي تعكس مصالح الطبقة الجديدة الثورية وحاجاتها .

لذلك كانت المسيحية ــ يقول سلامه (ص ٣٧) ــ هي فلسفة الفقراء ، «لانها ديانة البر والتسامح والغفران وهذه كلها فضائل يقدرها الفقير اكبر تقدير ، وان كان الغني القادر لا يبالي بها كثيرا ، لان نفعها يعود على الفقير . وقد كان الفقر من نصيب تسعة أعشار سكان الامبراطورية الرومانية . ولذلك انتشرت بينهـم المسيحية ... بينما لم يحافظ على الوثنية سوى الاشراف والسادة في المـدن الكبرى» . نجحت المسيحية ، اذن ، كمرآة تاريخية فقط . بمعنى انها عكست ،

في صدق ، مدى الظلم والطغيان ، اللذين سيطرا على الطبقات المغلوبة في المجتمع بواسطة الطبقة الحاكمة ومثالياتها . كانت المسيحية ترجمة لاحتجاجات العبيد والفلاحين الحرفيين ، ممن يعانون التمزق الرهيب لكيان الامبراطورية المشرفة على الموت ، حتى ان بعضا من ابناء الطبقة السائدة ، احسوا بالازمة العميقة التي تجتازها ايديولوجية روما العبودية ، فانضموا الى صفوف المسيحيين على اثر ادراكهم حتمية الانهيار . واخذت المسيحية توجه انذاراتها الى الاغنياء واصحاب السلطان ، حتى سقطت قلاع الامبراطورية الرومانية . ولكن المسيحية اكتفت بتصوير «عبودية» الطبقات المغلوبة ، دون ان تقدم سلاحا ثوريا . اعطت ما لقيصر لقيصر ، من لطمها على خدها الايمن حولت له الايسر . لم تقل كلمة في بشاعة الرق ، مملكتها ليست في هذا العالم . ومن هذه الزاوية حوربت المسيحية فترة من الزمن ، لان تفاصيلها العقائدية تخالف ما توارثه الناس من عقائد . اما جوهرها الحقيقي ، فكان تربة خصبة لقيم المجتمع الاقطاعي الوليد . اذ ما ان سادت تعاليمها ، حتى بادر الحكام الى اعتناقها ، واستغلتها الطبقات السائدة كسلاح روحي يبرر مصالحها واستغلالها الطبقات الكادحة . ونتيجة لما تقدمه الديانة المسيحية للمخلصين الخاشعين من اغراء الحياة الناعمة في العالم الآخر ، اصبح الافراد في عصور الاقطاع الاولى التي كانت ما تزال مليئة بالاضطرابات يبحثون لدى الكنيسة ، اكثر من بحثهم لدى السادة ، عن حماية اموالهم وارواحهم . فقد كان القساوسة يملكون من السلطان ما لم يكن يتمتع به الاقطاعي ، اذ كانوا يفتحون ابواب السماء . وكم كان الناس حينذاك في حاجة الى دخول الجنة من أوسع ابوابها (١) .

يقول سلامه (ص ٤٧) ان المسيحية بعدما اصبحت سلاحا في ايدي الطبقات السائدة ، تنازلت عن دورها الاول في التعبير عن الظلم ، وارتفعت سياطا يجلد بها المسيحيون من يخالفهم التفكير والعقيدة . ويحكي لنا قصة البطريرك المصري الذي قتل هيباطية (١) ومحا العلم من الاسكندرية . لانه خاف ما قد يحدث على اثر انتشار الفلسفات اليونانية . وحينئذ قر رايه على الغاء الجامعة «وفي احد الايام وهيباطية تحادث الطلبة اذا بعشرات من الرهبان يتوافدون عليها ويقلبون كل ما يلاقونه راسا على عقب . ثم قبضوا عليها وجروها الى احد شوارع الاسكندرية ، فمزقوها أشلاء التهمتها الكلاب الجائعة . وهكذا كان مصير الحكمة الى الكلاب على يدي بطريرك الاسكندرية عام ٤١٥ م» (ص ٤٩) .

ولكن سلامه موسى يفصل بين الدين ورجل الدين .. (ص ٥١) .. وبين المسيح والمسيحية .. (ص ٣٦) .. وبين المسيحية والكنيسة (ص ٣١٣) ... مع

---

1 — marion, G, Feudal Order, P. Q.

٢ ـ استاذة الفلسفة اليونانية بمدرسة الاسكندرية .

ان هذه جميعها يربطها خيط واحد هو الفلسفة التي نادى بها المسيح ، وتفاعلت ـ فيما بعد ـ مع احداث التاريخ وتولدت عنها بقية حلقات تطورها . ولو قلنا مع نيتشه : «ان المسيحي الوحيد مات على الصليب» لكانت المسيحية بذلك ، حادثا فرديا لا قيمة له في تاريخ الحركات الفكرية . غير انها في واقع الامر ليست هكذا .. لان كلمات المسيح التي فسرها بولس على نحو معين ، كانت تتناسب طرديا مع تطورات المجتمع البشري وتاريخه . فالمسيحية هي «تاريخ المسيحية» ، اما تعاليم الانجيل ، فانها الجذور الاولى لهذا التاريخ .. البابوية ـ مثلا ـ كانت تمثل احدى مراحل المسيحية هي مرحلة ارتداء ثياب الاقطاع . ثم ظهرت البروتستانتية ـ يقول سلامه ـ «لان البابوية طغت وطمعت بحيث كان الكهنة يبيعون للناس غفراناتهم من خطاياهم . وايضا كان الناس قد سئموا المظالم التي ارتكبتها محاكم التفتيش» (ص ١٣٥) . والتفسير العلمي هو تقلص الاقطاع ونمو البرجوازية ، بحيث كانت دعوة لوثر ، هي التعبير الفكري للنظام الاجتماعي الجديد .

فهل يمكن فصل المسيحية عن الكثلكة واللوترية وبقية الحركات المتطورة عن المسيحية ؟ وهل يمكن بالتالي ان نفسر الصراعات التي دارت على مدى التاريخ بين هذه المذاهب جميعا .. كل منها ترى في اتجاهات غيرها هرطقات ملحدة ؟.. ان هذا التفسير يمكن الحصول عليه ، اذا وعينا الصراعات الاجتماعية الدائرة في اعماق اي مجتمع . فالقضية نفسها اثيرت مع بزوغ الاسلام ونموه . ويذكر سلامه (ص ٦٨) ان الخليفة العباسي الاكبر المأمون ، كان يردد دائما «ان الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده ، لانهم صرفوا عنايتهم الى نيل فضائل النفس ، وهم ضياء العلم ، وواضعو قوانينه ولولاهم لسقط العالم في الجهل والبربرية» . وفي مكان آخر يؤكد تسامح الاسلام مع حرية التفكير اذ كان مسلمو الاندلس يسمحون للمبشرين بالمسيحية ان يقفوا على ابواب المساجد لدعوة المسلمين اليها (ص ٧٢) ، ولكن هذه القصص جميعها لا تغفر ابدا لبعض الحكام المسلمين ما اقاموه من حواجز ضخمة امام الحرية الفكرية (ص ٧٣ ، ٧٤) ، بل ان احد مفكري الاسلام العظام ، كالغزالي ، يصف كل من فهم فلسفة ارسطو بأنه «يجب تكفيره ، هو ومتبعيه من متفلسفة المسلمين كإبن سينا والفارابي وامثالهم» (ص ٨٨) . ولقد ظهر داخل بعض الحكومات الاسلامية ـ كما حدث في مصر خلال حكم الدولة الفاطمية ـ كثير من الحركات المناوئة للاسلام ، كما شيد الحاكم بأمر الله دار الحكمة في القاهرة . على ان مأساة ابن رشد في الاندلس ، والسهروردي في حلب ، تقيم دليلا جديدا على ان حرية التفكير في ظل الحكومات الدينية يتهددها الخطر . فبعد ان نفي ابن رشد اذاع المنصور خليفة الاندلس منشورا يمنع الاشتغال بالفلسفة (ص ١٠٦) وهذا بعينه ما حدث لابن حزم ، بعد ان اخذ عليه بعض الفقهاء ما يقوله عن حرية الحب والمراة والحياة ، فقد ابلغوا المعتضد بن عباد امير اشبيلية ما يأخذونه عليه ، فجمع كتبه واحرقها ، وحينئذ قال ابن حزم:

فان تحرقـوا القرطاس لـم تحرقوا الذي
تضمنـه القرطاس اذ هـــو فـــي صدري
يسير معـــــي حيث استقلت ركابـــــي
وينزل ان إنـــزل ، ويدفن فـــي قبري

هذه هي قصة الاسلام مع الحرية الفكرية ، يعلق عليها سلامه (ص ٥٧) بقوله: «في هذه الامثلة نرى اضطهادا صريحا ، ولكن لا يمكننا ــ مـــع الانصاف ــ ان ننسب هذا الاضطهاد للاسلام» .. فهل نستطيع حقا ان نفصل بين الدين ورجل الدين ؟ يقول سلامه موسى (ص ٢٦) : «ان الدين في نفسه لا يمكنه ان يضطهد العلم . وانما الاضطهاد يرجع الى الحكومة . ولكن الكهنة انفسهـم لا يمكنهم ان يضطهدوا احدا ما لم تكن السلطة في ايديهم .. فالاضطهاد الذي كابده الناس في الماضي من رجال الدين ، انما كابدوه لان هـؤلاء الرجال كانوا قابضين علـــى السلطة» ... والسؤال ، اذن ، هو : ما هي طبيعة العلاقة بين الدين وحريـــة الفكر ، حتى ان رجل الدين ــ اذا تولى زمام الحكم ــ أصبح خطرا على هـــذه الحرية ؟... سلامه موسى يؤكد ان رجال الدولة أسبق من رجال الدين في التسلح به ، للقضاء على كل تيار عقائدي يختلف مع تركتهم الفكرية الموروثة ، بل ربما نزع رجل الدين الى الزهد ، ولكن رجل الدولة والحكومة يحتاج الى الدين لكي يستطيع ان يخيف به العامة ، لان الدين يزيد سلطانه فلا يقصر على هذا العالم ، بل يمتد الى العالم الثاني . ولذلك نجد ان رجلا مثل مكيافيللي ينصح الامير ــ اي الحاكم ــ بحماية الدين «ولو كان هو نفسه لا يؤمن به ، لان الدين يعاونه على حكم الجماهير وتثبيت سلطانه» (ص ٢٧) . اذن فالدين هو «لب» القضية .. هو في جوهـــره سلاح ، ليس من المهم ان نعرف حامله . وهكذا نتساءل من جديد : هل يقف الدين عائقا لحرية الفكر ؟

ان المجتمعات الطبقية وحدها ، هي التي افادت من سيطرة الدين ، لانه يكفل لها السيطرة على الجماهـير . ومن هنا يستحيل التفكير الحر في هذه المجتمعات لان قيم النظام الاجتماعي السائد ، تصبح «دينا» سائدا هي الاخرى .

وحرية التفكير التي تمتنع تلقائيا في مجتمع طبقي ، نعثر فيها على كافة ألوان التعصب الديني والعنصري ... والا فنحن نتساءل : ما هي طبيعـة العلاقة بين حرية الفكر وحرية الحياة في اميركا ، وازمة اللون الاســـود ما تزال تهز تمثال الحرية عند مدخل نيويورك ؟.. والجواب يشير الى القضية التي يثيرها سلامـه (ص ١١٦) بصدد اضطهاد فريق من المواطنين على يدي فريق آخر ، لا من السلطة الحكومية . والواقع انها مغالطة ان نقول باضطهاد الشعب لجزء من ابنائه ، دون «ارادة» السلطات الحاكمة . فلا شك ان هذه السلطات تؤيد هذا الاضطهاد بصورة او بأخرى ، ما دمنا نقول بأن الدولة هي صولجان الطبقة الاقوى . وبالتالي ، فاننا حين نطلب «حرية التفكير» لا نستهدف ايجاد مفكرين أحرار ، بقدر ما نريد شعبا

حر الفكر . وغالبا ما تكـون الاضطهادات ــ بين صفوف الشعب ــ نتيجـــة الرواسب القديمة للنظم الاجتماعية السابقة . لان وسائل الانتاج تتغير اولا ثــم تليها علاقات انتاج . وعندما نادى هارولد لاسكي بأن تعترف الدول جميعا بحرية الفكر ، لان الدولة لا يمكن ان تتعرف على رغبات رعاياها الا بواسطة هذه الحرية، كان يتجاهل ــ في واقع الامر ــ ان الدولة ، اية دولة ، لا يمكن ان تحقق طلبات بنيها على اختلاف طبقاتهم ــ كما عرفنا من قبل ــ لانها في الاغلب تمثل مصالح طبقة واحدة . وما يقال من ان المجتمع الرأسمالي الحديث يمنح شعوبه قدرا كبيرا من حرية الفكر (كما نرى في فرنسا ، ونسمع في انجلترا) ، بالرغم من وجــود الطبقات ، هو قول بعيد عن التأني في تأمل الواقع الحقيقي لهذا المجتمع . ففي انجلترا «حيث يمكنك ان تصرخ بأعلى صوتك ، وبأي راي ، في حديقة هايدبارك» نرى المجتمع ينتخب عن طيب خاطر ، وبأغلبية كبيرة ، حزب المحافظين لتولــي سلطات الحكم (١٩٥٩) . ومعنى ذلك ان هناك «مناعة بعيدة المدى» تقي الدولــة الانجليزية ، والاحتكار الانجليزي ، من شرور الدمية المسماة «هايدبارك» .. تماما كما يستهزيء عضو الكونجرس الاميركي من الدمية القابعة عند مدخل نيويورك .

ان معاهد الدين والمدارس والجامعات والمؤسسات الثقافية والفنية وغيرها من دور التثقيف والتعليم ، تعمل بتوصية واشراف الحكومات الخاضعة ــ بصــورة مباشرة ــ لاصحاب المال والاعمال ، على بث معتقدات الطبقة المتميزة ، فتثبت الاوضاع القائمة ، وتوطد حق المتميزين في تميزهم ومن ثم تصبح حرية الفكر في المجتمع الراسمالي «دمية» لا اكثر . اذ ماذا يمكن لحديقة هايدبارك وجريـــدة الديلي وركر ان تصنعا بعقول صيغت على مائدة واحدة ؟

اما الوضع في فرنسا ، فيختلف كثيرا عنه في بريطانيا لان توازن القـــوى وحده هو الذي جعل ما يشبه حرية الفكر ضرورة لازمة . فبالرغم من ان الجمهورية الفرنسية تتربع على عرش اليمين ، الا ان القوى المقابلة تتربع على عرش اليسار. وهي قوى لا تقل وزنا عن غريمتها .. بهذا فقط اختلف الوضع بين المجتمعين : الانجليزي والفرنسي .

اما حكومة الولايات المتحدة ، فقد تذكرت المجتمع القديم ، حيث كان يقـف «صاحب الراي» في المجلس التشريعي ، وفي عنقه حبل غليظ ، حتى اذا لــم توافق الهيئة على رايه بعد سماع أقواله وحججه ، بادرت الى شنقه بالحبل المعلق في عنقه ! تذكرت اميركا صورة هذا المجتمع ، وخلقت على نسقها مجتمعا يحرق فيه مكارثي كتب : هوارد فاست ، وآرثر ميللر ، وشتاينبـــــك ، وهمنجواي ، وريتشارد رايت . بل انها نجحت في شراء بعضهم بالدولار !! وهذه هي الحرية ــ او البربرية ــ في المجتمع الراسمالي .



ان سلامه موسى في الجزء الاخير من كتابه ، يناقش «حرية الفكر» كمفهوم

الفابيين الانجليز في الحرية .. اذ هو يقف الى جانب الحرية النابعة من قبـــاب مجالس النواب ، ولا يؤيد الحرية النابعة من الثورة (ص ١٩٠) . وليس من شك ان هذا المفهوم القاصر ، تبلور عنده حينذاك ، لان نظرته العلمية الحياة كانت في اطوار نموها الاولى ، فلم تكن قد تكاملت بعد، ونتيجة للارهاب الفكري الذي عانته مصر بعد عودته من اوروبا (حيث قضى فترة طويلة عضوا بالجمعية الفابية التي اثرت في فلسفته الفكرية الى حد كبير) . واتضح قصور ذلك المفهـــوم حسب تعريفنا للحرية الفكرية التي لا تنفصل عن الحرية الاجتماعية . وهذه يطالب بهـا الفابيون عن طريق مجلس العموم ، لا عن طريق مجلس الثورة .

ومأساة الحرية في المجتمع الراسمالي ، يستحيل فهمها على ضوء النظريـة الفابية «ان الجمهورية الديمقراطية والحق الانتخابي العام هما ، بالمقارنة الـــى النظام الاقطاعي ، تقدم هائل . فقد استطاعت الطبقة العاملة ان تتحد في صفوف منظمة تقوم بنضال مدرب . ولم يكن لدى الفلاحين الاقنان ، فضلا عن العبيد ، ما يشبه ذلك ولو شبها بعيدا . فالعبيد قاموا بثورات وانتفاضات وحروب اهلية ولم يستطيعوا في اي من هذه الظروف ، ان يكونوا اكثرية واعية وأحزابا تقود النضال» (١) . وهذا يعني – ببساطة – ان الحرية تزداد مع تقدم المجتمع ، ولكن الذي لا يمكن تفاديه ان الدولة – على مر العصور – تكتسب «خبرة التاريخ» في اضطهاد حرية الفكر . اجل ، ان الراسمالية اكثر تقدما من الاقطاع من حيث قصر المسافة المؤدية الى الاشتراكية . ولكنها ، في الوقت نفسه ، تكتسب مهارة أبشع الانظمة الرجعية في تجميد الاوضاع القائمة ، وبالتالي تصبح قيودها على حرية الفكر اصلب من قيود القرون الوسطى (والصلابة هنا لا تعني العنف ، وانما يقصد بها الحذق والذكاء في استخدام معوقات – غير مرئية او محسوسة – لتعطيل حرية الفكر) .

لقد تناسبت حرية التفكير في المجتمع اليوناني القديم ، مع المستوى الثقافي لهذا المجتمع . اذ لم يكن قادة النظام على وعي «بقيمة» الفكر الحر ، على نقيض المجتمعات الراسمالية الحديثة ذات المستوى العالي من الثقافة .. فقط تزداد حذرا واضطهادا لحرية الفكر . وسلامه يرى (ص ١٣١) في المستوى الهابط لوعي السلطات عاملا هاما في ذيوع التفكـــــير الحر ، ويدلل على ذلك بما حـــــدث لـ «نيقولاكاسا» حين اعلن شكه في ثبوت الارض قائلا انها تتحرك كبقية الكواكب «واعتقد انها تدور حول محورها كل يوم» . ويقول سلامه : «ولم يضطهد كاسا لهذه الظنون الخطيرة ، لان رجال الدين لم يفطنوا لمرماها البعيد» ، بينما التاريخ لن ينسى ما فعلته الكنيسة بالعالم العظيم جاليليو .

وهكذا الدولة البرجوازية – في محاذاة التقدم العلمي – اصبحت «تعي» ما

---

١ – لينين – المصدر السابق .

تقول حين تنادي بالحرية (١) . وعندما قال جارودي ان حرية الانسان «تستقر في ممارسة قدراته ممارسة حرة» كان يؤكد شيئا هاما هو المدى الذي يمكن للانسان ان يحقق فيه قدراته ويمارس كفاءاته في ظل الانظمة الاجتماعية المختلفة . ويجيب لاسكي بأن الفنان او المفكر في ظل النظام الرأسمالي ، اما ان يقبل فلسفة هذا النظام ونظرياته ، او يبتعد عن محيط الاشتغال باثبات الحق ومحو الباطل (٢) .

ان الانظمة ، والطبقات ، والاحزاب ، التي حكم الزمان عليها هي بحاجة الى اخفاء الحقيقة وتشويهها ، لتوحي ببقائها ، اي انها بحاجة الى الحد من حرية التفكير ، يقول جارودي (٣) باحراق الكتب كما فعل هتلر ، او بتحريمها كما تفعل الكنيسة ، اما الطبقة الصاعدة التي هتف لها المستقبل ، فليست بحاجة الى فرض اية حدود على التفكير ، لان الفكر الحر يتوصل ، باكتشافه القوانين العلمية الضابطة لحركة تطور المجتمع والطبيعة على السواء ، الى حقيقة التناقضات والازمات القائمة في الانظمة والطبقات المنهارة ، وهو بالتالي يخدم طبقة المستقبل، والقوى التقدمية التي تتحالف معها . «ان الفكر الذي يبني بكل حرية ، ليس بمقدوره الا ان يساعد مخاض التاريخ هذا ، ويدعم القوى الاجتماعية الصاعدة» (ص ١٤) . ولذلك وفق سلامه في اعتبار فولتير «صاحب جلالة» لانه كان احد هؤلاء الذين ساندوا هذه القوى . كان رائدا للحرية حين ارتفع صوته بين الحكومات الدينية : «ليس الشك مما يرتاح له المرء ، ولكن اليقين مدعاة للضحك والسخرية» (ص ١٧٦) . وايضا : «اذا انت أصررت على ان الكفر بالدين السائد جريمة ، فانك بذلك تؤثم المسيحيين الاولين آبائك ، وتبرر أولئك الذين تنقم منهم اضطهادهم لهم» (ص ١٧٧) . ولا يقل «توم بين» عن فولتير شجاعة وعظمة ، كما يقول سلامه (ص ١٨٨) فهو الذي قدم الى رجال الدين نقدا للكتب المقدسة حين صرح بأنه «عندما نتأمل عظمة هذا الكائن وهو يتسلط على هذا الكون الهائل ، نشعر بالخجل عندما نجد ان قصصا سخيفة تنسب اليه ويقال انها كلمة الله» . وبالرغم من ان الاسلوب الذي عالج به توم بين هذه المسألة لا يتضمن وعيا علميا بجذورها ، الا انه كان موفقا بالنسبة الى التقدم العلمي في عصره . وهكذا وجد دائما المفكر الحر الذي يدفع التاريخ الى امام .

ففي شرقنا العربي ، حيث تتضافر قوى حماة الدين ، والاستعمار ،

١، ٢ – «الحرية التي تطمس الحريات لتصوغ منها العبوديات» – روجيه جارودي – اصول الحرية (ص ٤٢ ، ٧٧) – الترجمة العربية .

٣ – راجع مقاله المترجم للعربية «الحرية في المجتمع الاشتراكي» بمجلة الآداب البيروتية عدد مارس ١٩٥٤ .

والتقاليد ، والنظام الراسمالي ، تقف الشعوب تائهة في دوامة قاسية لا تهدأ .
وفي مصر ، على سبيل المثال ، يؤرخ سلامه للحرية الفكرية فيذكر الإمام محمد عبده ، وجمال الدين الافغاني ، كنموذجين رائعين للعمل الدائب المثمر من اجل الحرية (ص ١٩٣) ، اما اقرب حوادث الاضطهاد في مصر — يقول سلامه — فهي حادثة الشيخ علي عبد الرازق الذي «وضع كتابا عن الخلافة قال فيه انها ليست من اصول الاسلام ، وان الخليفة حاكم مدني ، فعوقب على هذا الكتاب بتجريده من العالمية وفصله من المحاكم الشرعية» (ص ١٩٦) . ويذكر سلامه ايضا ، ما حدث للدكتور منصور فهمي بعد ان كتب دراسة بالفرنسية عن رسول الاسلام ، فقد منع حينذاك من التدريس في الجامعة .. وما حدث للدكتور طه حسين حين وضع كتابه عن الشعر الجاهلي . واستطيع ان أضيف من عندي اسما جديدا هو سلامه موسى نفسه . فقد عانى هذا المفكر العظيم من اضطهاد المستعمرين والمستبدين لحرية التعبير امدا طويلا . وربما كان كتابه عن «حرية الفكر» هو الصوت الوحيد الذي حمل التفاؤل والامل الى الطبقة الجديدة النامية . انه يبدأ هذا الكتاب بقوله «ان رجل الذهن الذي يعيش الان في القاهرة عام ١٩٢٧ قد كان يجد أروح لذهنه ان يعيش في أثينا قبل ٢٥٠٠ سنة ، او في الاسكندرية قبل الفي سنة ، لما كان يجد في هاتين البلدتين من روح التسامح التي لا نجدها نحن الان» (ص ٣٥) . لقد أحس الرجل بأزمة الحرية الفكرية تحت نير النظام الراسمالي، ومن ثم فهو يصيح «ليس هذا الكتاب دعوة الى كراهية الدين ، وانما هو دفاع عن حرية الشخص في اختيار عقيدته كما يراها في مرآة ذهنه وضميره . وبعبارة اخرى نقول ان الدين يؤذي الناس اذا كانت الدولة تسومهم اياه لانه يقف حاجزا دون حرية التفكير والاعتقاد . وليس انسان يستطيع ان يعيش بلا دين ، ما لم يكن ابله او مغفلا لان الدين ليس في الحقيقة سوى استقرار الفرد على علاقة ما بينه وبين الكون ، أصله وغايته ، ما فيه من ناس وحيوان . فدعامة الدين يجب ان تكون قوة داخلية نابعة من الذهن ، نؤمن بها ايماننا بالحقائق العلمية . ولا يحق لسلطة خارجية ان تأمرنا بالايمان فنؤمن ، فاذا لم نؤمن عوقبنا بالحبس او بالجلد او القتل» (ص ١٥٤) .

وامتنا ليست جامدة ولا ميتة . لان حرية التفكير من التقاليد الرئيسية في الفكر العربي . والنزعة العقلية الحرة ، حتى من سلطان الدين ، هي النزعة البارزة في التراث العربي . فالمعتزلة ناقشوا الدين على اساس العقل ، وذهبوا في الجدل انه ليس من العدل ان يكلف الانسان بواجبات دينية او خلقية ، وان نحمله تبعة اعماله ومجازاته عليها اذا لم يعترف له سلفا بحرية الاختيار .. «وقد بالغوا في التمسك بهذا الراي حتى قال عنهم المستشرق جولد زيهر انهم في سبيل الدفاع عن حرية الانسان لم يتورعوا عن تقييد ارادة الإله» . والمفكرون المسلمون ، لم يتحدثوا عن حرية الفكر ، غير ان موقفهم من النزاع بين الدين والعقل لا يترك مجالا للشك في تمسكهم بهذه الحرية . اذ ما كانوا ينحنون لاية سلطة فوق سلطة العقل،

او يتقيدون بأي شيء عند البحث عن الحقيقة . هذا الحسن بن الهيثم – وهو من اعظم العلماء الذين انجبتهم الانسانية – يصرح بأنه نشأ متشككا في جميع الآراء والعقائد ، ثم انتهى بعد البحث والتأمل الى انكار كل ما لا تؤيد الحواس وجوده . وهذا هو الفيلسوف ابن رشد يعلن في رسالته «فصل المقال» بأنه اذا تعارضت العقيدة مع العقل ، لا يتردد في ترجيح كفة العقل .

اذا وعينا هذه السمات البارزة في تاريخ الفكر العربي ، سنضطر الى العمل ضد اسباب القمع الفكري جميعا ، وفي جبهة واحدة ، وبلا توقف . ان الحرية الفكرية ، على مدى التاريخ ، يختلف مضمونها وتتباين حدودها ، حسب الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . لذلك فان الدعوة لحرية التفكير ، لا يجوز ان تنفصل عن السعي لتغيير هذه الاوضاع . ليس هناك من نضال فكري قائم بذاته . يجب ان يشمل النضال ، في نفس الوقت ، كافة القوى الاستعمارية والرجعية والمصالح الطبقية على السواء . ان الجهود الفكرية وحدها لا تصنع شيئا «فالنضال بالقلب هو اضعف الايمان كما يقال» ولا يمكن لحرية الفكر ان تقوم على اساس ثابت وطيد الا بالعمل لها في مختلف الميادين . لا بد اذن من الكفاح الثوري من اجل حرية تفكير المجتمع ، على غير ما يرى سلامه موسى في فصل «تبرير الحرية الفكرية» من انه ، بواسطة الكفاح السلمي ، نحصل على هذه الحرية (ص ١٩٧) .. يقول جون ستيوارت ميل في كتابه حول «الحرية» (١) انه «من السخافة ان يتوهم المرء ان الحق – لا لشيء سوى انه حق – يشتمل على قوة غريزية – ليست موجودة في الباطل ، من شأنها ان تمكن الحق من التغلب على ضروب العقاب والتنكيل ، اذ الحقيقة الواقعة ، ان مقدارا كافيا من العقوبات القانونية او الظلم الاجتماعي جدير بأن يحول دون انتشار الحق ، ولكن الفضيلة الصادقة التي يتميز بها الحق ، هي انه يمكن اخماده مرة ومرتين او مرات كثيرة، غير انه لا بد – على مدى الدهور – ان يظهر أناس يعاودون استكشافه المرة بعد الاخرى، حتى يوافق ظهوره في احدى المرات ظروفا ملائمة فيفلت من الاضطهاد، ويستجمع من الانصار ما يمكنه من الثبات» .

حينئذ ، ينشد الاحرار للفكر الحر ، اغنية الانتصار .

---

١ – ترجمة طه السباعي – مطبعة الشعب – الطبعة الاولى – ١٩٢٢ .

مؤلفات سلامه موسى
التي اعتمدت عليها الدراسة

اسم الكتاب	الطبعة	التاريخ	الناشر او المطبعة	
١ ـ مقدمة السوبرمان	الاولى	١٩١٠	الهلال	بالقاهرة
٢ ـ نشوء فكرة الله	الاولى	١٩١٢	الاخبار	بالقاهرة
٣ ـ الاشتراكية	الاولى	١٩١٢	المصرية الاهلية	بالقاهرة
٤ ـ مختارات سلامه موسى	الاولى	١٩٢٦	العصرية	بالقاهرة
٥ ـ اشهر الخطب لمشاهير الخطباء	الاولى	١٩٢٤	الهلال	بالقاهرة
٦ ـ اليوم والغد	الاولى	١٩٢٧	العصرية	بالقاهرة
٧ ـ حرية الفكر وابطالها في التاريخ	الاولى	١٩٢٧	الهلال	بالقاهرة
٨ ـ البلاغة العصرية واللغة العربية	الثالثة	١٩٥٣	العصرية	بالقاهرة
٩ ـ الادب الانجليزي الحديث	الثانية	١٩٤٨	العصرية	بالقاهرة
١٠ ـ السيكلوجية في حياتنا اليومية	الاولى	١٩٣٤	المجلة الجديدة	بالقاهرة
١٢ ـ النهضة الاوروبية	الاولى	١٩٣٥	المجلة الجديدة	بالقاهرة
١٣ ـ التثقيف الذاتي	الثانية		لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة	
١٤ ـ الشخصية الناجعة			الخانجي	بالقاهرة

اسم الكتاب	الطبعة	التاريخ	الناشر او المطبعة	
١٥ ـ فن الحب والحياة	الثانية		اخبار اليوم	القاهرة
١٦ ـ مقالات ممنوعة	الاولى	١٩٥٩	العلم للملايين	بيروت
١٧ ـ انتصارات انسان	الاولى	١٩٦٠	الخانجي	القاهرة
١٨ ـ الادب للشعب	الاولى	١٩٥٤	الانجلو	بالقاهرة
١٩ ـ برناردشو	الاولى	١٩٥٧	الخانجي	بالقاهرة
٢٠ ـ دراسات سيكلوجية	الاولى	١٩٥٦	الشركة العربية القاهرة بيروت	
٢١ ـ الحب في التاريخ (او اشهر قصص الحب التاريخية)	الثانية	١٩٤٩	كتب للجميع	بالقاهرة
٢٢ ـ في الحياة والادب	الاولى	١٩٣٠		
٢٣ ـ غاندي والحركة الهندية	الاولى	١٩٣٤		
٢٤ ـ تربية سلامه موسى	الاولى	١٩٤٧	الكاتب المصري	بالقاهرة
(الطبعتان)	الثانية	١٩٥٨	الخانجي	بالقاهرة
٢٥ ـ العقل الباطن (او مكنونات النفس)	الاولى	١٩٢٨	الهلال	بالقاهرة
٢٦ ـ احلام الفلاسفة	الاولى	١٩٢٦	الهلال	بالقاهرة
٢٧ ـ جيوبنا وجيوب الاجانب	الاولى	١٩٣١	المجلة الجديدة	بالقاهرة
٢٨ ـ طريق المجد للشباب	الثانية	١٩٥٨	العصرية	بالقاهرة
٢٩ ـ قصص مختلفة	الاولى		المجلة الجديدة	بالقاهرة
٣٠ ـ محاولات سيكلوجية	الاولى	١٩٥٣	الخانجي	بالقاهرة
٣١ ـ نظرية التطور واصل الانسان	الاولى	١٩٥٧	العصرية	بالقاهرة
٣٢ ـ احاديث الى الشباب	الاولى	١٩٥٨	مصر	بالقاهرة
٣٣ ـ كيف نسوس حياتنا بعد الخمسين	الثانية	١٩٥٨	العصرية	بالقاهرة
٣٤ ـ مصر أصل الحضارة	الاولى	١٩٣٥	العصرية	بالقاهرة
٣٥ ـ تاريخ الفنون وأشهر الصور	الاولى	١٩٢٧	الهلال	بالقاهرة
٣٦ ـ هؤلاء علموني	الاولى	١٩٥٣	الخانجي	بالقاهرة
٣٧ ـ كتاب الثورات	الاولى	١٩٥٤	العلم للملايين	بيروت
٣٨ ـ المرأة ليست لعبة الرجل	الاولى	١٩٥٦	الشركة العربية القاهرة بيروت	
٣٩ ـ الانسان قمة التطور	الاولى	١٩٦١	دار سلامه موسى	القاهرة
٤٠ ـ افتحوا لها الباب	الاولى	١٩٦٢	دار سلامه موسى	القاهرة

فهْرست